ZNAK

MIESIĘCZNIK

EVELYN WAUGH: MODLITWA DO TRZECH KRÓLI □ **HALINA GÓRSKA:** OPOWIEŚĆ O ŚW. KRYSTYNIE DZIWNEJ □ ODPOWIEDŹ NA ANKIETĘ — **JERZY ZAWIEYSKI:** DROGA KATECHUMENA □ **ANDRZEJ GRZEGORCZYK:** MIĘDZY DYSKURSYWNYM A KONTEMPLACYJNYM MYŚLENIEM □ **MARIA MORSTIN-GÓRSKA:** O KAROLU STERNIE □ **WANDA PÓŁTAWSKA:** KATOLICYZM A PSYCHOANALIZA □ **KARL STERN:** LIST DO BRATA □ **ZBIGNIEW HERBERT:** WIERSZE.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

43

KRAKÓW

ROK X STYCZEŃ 1958

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**

Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, ul. Sławkowska 32, I p.

Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 12—14.

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.

Administracja przyjmuje codzień, od godz. 9—13.

PRENUMERATA

	w kraju	zagranicą
Cena pojedyńczego zeszytu	10.— zł	14.— zł
Prenumerata kwartalna (za 3 n-ry)	30.— zł	42.— zł
Prenumerata roczna (za 3 n-ry)	120.— zł	168.— zł

Prenumeratę krajową należy wpłacać na konto administracji
PKO Kraków Nr 4-9-613
lub na konto „Ruchu", Kraków, Worcella 6, PKO 4-6-777.

Wpłaty przyjmują również urzędy pocztowe i listonosze.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch"
Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024
lub na konto administracji PKO Kraków Nr. 4-9-613.

Maszynopis otrzymano 27. XII. 57. Papier druk. sat. VII kl. 86x122 70g. Druk ukończ. w styczniu 1958
Format A5 Ark. druk. 7 Nakład 7000 egz.

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład nr 7. Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95. Zam. 593. S-41

ZBIGNIEW HERBERT

KONTRASTY

Najpiękniej mówi białe do czarnego
głos niesie się przez marmurową wysokość
gdzie po gładkich kamieniach
idzie wiatr z twarzą pochodni
w sandałach z wody

Najtkliwiej przemawia mrówka do lodowca
— chociaż mamy inną sierść
moja żuchwa i twoja przepaść
rozpinają nad ziemią
tęczę przeciwieństw

tak ułożono nasz świat
naprzód wiatr
potem kamienie
więc spiera się wiatr z kamieniem

tak ułożono nasz świat
nierozegrana partia czarnego z białym
góry z myszą
słońca z cieniem

pod czułą płytą
surowi umarli
śpiewają dziecinne piosenki

MODLITWA STARCÓW

ale potem potem
czy nas nie odtrącisz
kiedy już odejdą dzieci kobiety cierpliwe zwierzęta
bo nie mogą znieść woskowych dłoni

ruchów niepewnych jak lot mola
upartego milczenia i mowy naszej kaszlu
i bliska będzie chwila gdy świat skurczony w oku
odejmą jak łzę od oka i stłuką jak szkło
gdy otworzy się nagle szuflada pamięci

pytam o to
czy wtedy
przygarniesz nas z powrotem
bo będzie to powrót jak do kolan dzieciństwa
do drzewa wielkiego do ciemnego pokoju
do rozmowy przerwanej do płaczu bez żalu

wiem
to sprawa krwi
i my leniwi mistycy powłóczący nogami
z koślawym psalmem w garbatych palcach
nasłuchujemy jak się w żyłach przesypuje piasek
i w ciemnym wnętrzu biały rośnie kościół
z soli wspomnień wapna i niewymownej słabości

znów ciebie wprowadzają
przez astmatyczne sapanie dzwonów
przy zapalonych kwiatach
uczepieni smoka opłatka i białego płótna

jeśli z nas trudno zrobić anioły
przemień nas w psy niebieskie
kundle o zmierzwionej sierści
ćmy o szarej twarzy
zagasłe oczy żwiru
ale nie daj
aby pożarł nas
nienasycony mrok twoich ołtarzy.

powiedz tylko to jedno
że potem wrócimy

NOC

Wtedy lustra wypływają i wszystko jest ciemną wodą szumiącą w ustach. To jest szczęście więc nie trwa zbyt długo.

Wkrótce stawiają nas przed pustą ramą. Po skrzypiącej podłodze wnoszą dwie zapalone ćmy. Wtedy na zimnym szkle pojawia się skóra zdarta z twarzy dokładnie między dymiącymi włosami a buchającą szyją.

Z MITOLOGII

Naprzód był bóg nocy i burzy — czarny bałwan bez oczu przed którym skakali nadzy i umazani krwią. Potem w czasach republiki było wielu bogów z żonami, dziećmi, trzeszczącymi łóżkami i bezpiecznie eksplodującym piorunem. W końcu już tylko zabobonni nosili w kieszeni mały posążek z soli przedstawiający boga ironii. Nie było wówczas większego boga.

Wtedy przyszli barbarzyńcy. Oni też bardzo cenili boga ironii. Tłukli go obcasami i wsypywali do potraw.

MOJA GWIAZDA

Moja gwiazda rośnie jeszcze w ziemi. Grunt jest podmokły. Obawiam się, że zanim rozwinie się, może zgnić. Najchętniej bym ją przeniósł na wzgórze, gdzie jest sucho, ale boję się, że w czasie przesadzania zwiędnie. Taki gwiezdny kiełek jest bardzo delikatny. Więc niech już zostanie. Chodzę koło niej chyba dobrze, ale nie może wzejść.

Aby zobaczyć gwiazdę, nie trzeba wchodzić na wieżę. Trzeba przyjąć ziemię na twarz.

Zbigniew Herbert

SUCHY POEMAT MORALISTY?

Zestawia się często Herberta z Różewiczem. Ma być niejako jego uczniem. Ale to tylko przy pierwszym spojrzeniu wydaje się, że poetyka ta sama — poetyka uproszczonego kształtu. Wystarczy przybliżyć nieco oko, by się przekonać, że poezja Herberta już w swojej pierwszej fazie jest o wiele bardziej zintelektualizowana — kosztem bezpośredniości. U Różewicza obraz, metafora, doznanie są podporządkowane ekspresywnemu odczuciu — stąd większa emocjonalność bezpośredniego zaangażowania; w wierszach Herberta składniki te wchodzą w całość narzuconej wcześniej koncepcji — osądu. A tym co wprowadza w błąd jest przyjęte przez obu awangardowe prawo skrótowości, oparte przede wszystkim na syntetycznym obrazie-metaforze i nieliczeniu się z tradycyjną wersyfikacją. Na prawie tym osadzona jest zresztą cała współczesna poezja.

Intelektualizm tkwiący u podstaw twórczości Herberta zbliża go bardziej do innego poety — do Miłosza. Podobnie jak u autora „Ocalenia" wyraża się on w moralistycznym sądzeniu siebie i świata (w przekładzie dla marksistów: inteligenckie analizowanie). U Miłosza proces ten idzie jednak bardziej na zewnątrz. Celem jego bowiem danie syntezy rzeczywistości — widzenia w pewnym sensie uogólnionego. W poezji Herberta bardziej do wnętrza. To jeszcze szukanie prawdy dla siebie — poezja staje się jedynie zwierciadłem tego szukania. Dopiero później następuje przesunięcie. Stąd może pewien zapach starości. Tak jak gdyby z nad rzeki Skamandra.

Z Miłoszem jeszcze ściślej wiąże Herberta coś innego — kierunek moralizmu. Od wątpienia w uczciwość żywych i sztuki, która przetrwała, do racjonalistycznej podstawy instynktu życia — „chwalimy słodką przemoc". („Iskierka buntu" nie wybuchnie, bo wcześniej zacznie działać miłoszowskie prawo murti-bingu). Od poczucia, że „na rogu alei żywych i nowego świata" „dłonie nasze nie przekażą kształtu waszych dłoni" do świadomości, że „ostatnie ziarno ocalenia" tkwi w dialektyce nawrotu dobra i zła. (O ile dawniej prawda ta przerażała, o tyle dzisiaj trzeba tylko umieć w odpowiedniej chwili zmienić maskę). A więc od humanistycznego sceptycyzmu do narzuconej przez rzeczywistość postawy cynicznej. (Bez ujemnego znaczenia jakie dzisiaj dodano). Po drodze problem Arkadii wygnanego arkadyjczyka. Poszukiwania. Mniemanie, że

prawdą jest poznawalność dotyku i przeciwnie: o względności wszelkiego poznania. A raczej rozumienie, że świat poznany okaże się zbyt ubogi i rozczaruje nas. Po co wywoływać wilka z lasu? Ustalona zostaje także funkcja poezji. Jest wprawdzie krucha i właściwie nie wiele może, przywraca jednak światu harmonię.

Ze skrystalizowaniem się spojrzenia krystalizuje się także poetyka. Różewiczowskie postrzępienie i chaos coraz bardziej przemienia się w klasycyzujące opanowanie. I to ostatnia, ale może najważniejsza więź z Miłoszem.

Kilka razy Miłosz. Gdyby tylko to było w Herbercie nie wyrokowałbym mu zbyt długiego życia. Nie wiem, czy wielu ze mną. się zgodzi, ale wydaje mi się, że poezja autora „Światła dziennego" nieco przybladła. Nie tylko dlatego, że straciła smak owocu zakazanego. Wypala się jej funkcja. Bo dramat poezji moralistycznej w tym się kryje, że z chwilą gdy mija czas, który wyrażała i w którym walczyła, staje się dokumentem, źródłem poznania, „suchym poematem moralisty". W poezji Herberta można znaleźć jednak, już w pierwszej fazie twórczości („Mój ojciec"), tendencje, które pozwalają przypuszczać, że część jego dorobku będzie „ponadczasowa". Wyzwoliły się one bardzo wyraźnie w prozie poetyckiej. Choć to jeszcze chyba nieostateczne wyzwolenie. Co to takiego?

W literaturze, a zwłaszcza w poezji zaczyna się coraz wyraźniej uwidaczniać nowy sposób widzenia rzeczywistości. Przede wszystkim stara się on obalić antynomię Dobra i Zła, a może raczej wypełnić ją pojęciami pośrednimi — mniej zobowiązującymi. Uzyskuje coraz pełniejsze obywatelstwo drwina i ironia, cynizm i sarkazm, żart i dowcip, groteska, paradoks. O rzeczach poważnych mówi się pół serio, o błahych — poważnie. Zakłóca się spokojny dotychczas świat zestawianiem różnych wymiarów i różnych prawd. Wyolbrzymia się cechy jedne, pomniejsza inne. Wydawałoby się to bez logiki i rozsądku. A wszystko właściwie dlatego, by w odbiorze sztuki konsument mógł wziąć czynny udział. Dzisiejszy odbiorca jest bowiem inteligentny. Nie chce rozwiązań. Sam ich chce szukać. Jest poza tym zmęczony — życiem i światem. Nie wierzy w prawdy ogólne, woli, o ile już musi, cząstkowe. Będąc zmęczonym, ceni żar i dowcip (o szerokim zabarwieniu) o ile łączą się one z poznawaniem jakiejś prawdy.

W prozie poetyckiej Herberta wszystko to czytelnik znajdzie. Herbert stał się jednym z tych niewielu na naszym terenie poetów, którzy uchwycili na czym polega inteligencja dzisiejszej rzeczywistości. Wiedział Gałczyński. Obok Herberta wie jeszcze, może nawet lepiej od niego, Grochowiak. Wszyscy inni uznani już rówieśnicy Herberta są „poetami jednostrunnymi". Drozdowski — publicystycznym retorem, wypranym zupełnie z poetyckiego obrazu, Harasymowicz poza swoim mikrokosmosem nie widzący świata, Białoszewski, który chyba próbuje te-

raz znaleźć poetycki odpowiednik istoty szczoteczki do zębów. Wiem, że przez niektórych krytyków to ubóstwo będzie nazwane „własnym widzeniem świata", mnie jednak wolno się cieszyć, że jest poeta, który stara się w granicach swoich możliwości oddać jego pełnię.

Wiesław Szymański

CO SIĘ DZIEJE Z FRANCJĄ

Francja jest nieustanną naszą troską, radością, dumą i wstydem. „Naszą" mówią ci wszyscy, którzy w tradycjach francuskiej kultury czują się jak w drugiej ojczyźnie, patrzą z zachwytem na płodną wciąż twórczość tego kraju — i ze zgrozą na Algier, na dwudziestu dwóch powojennych premierów, na łatwość taniego frazesu, na dziwną krzyżówkę anarchii z konserwatyzmem. Cała Europa, cały świat kulturalny patrzy na Francję jak na marnotrawnego ojca — mnożą się też książki o Francji, próby diagnozy, lepszego zrozumienia, mnożą się rady, sam Stańczyk dziwiłby się ilości lekarzy.

Piszą Francuzi, piszą i obcy; po wojnie m. in. Luthy, Williams, White, Brogan, Schoenbrunn.

W jednej z takich książek: *France 1940 — 1955* (wyd. Holt) Aleksander Werth stawia tezę, że „ bitwa między francuską elitą intelektualną i techniczną, czyli francuską inteligencją, błyskotliwą i pełną życia — a zakutymi koloniałami i co tępszymi patronami" musi zostać wygrana przez inteligencję, jeśli Francja ma istnieć dalej jako wielki naród. Na marginesie tej tezy snuje rozważania Thomas Molnar w *Commonweal* (31 maj 1957). — Nie takie to proste — powiada. Bo co to znaczy „francuska inteligencja?" Od Aragona do Sartre'a równie daleko, jak od Sartre'a do Mauriaca. Istnieje nawet szereg wyjątków od żelaznej reguły — tej mianowicie, że inteligencja francuska nie ufa ekspertom, ekonomistom i socjologom, „technikom wyprutym ze zmysłu politycznego".

Oczywiście lewicowa inteligencja francuska pragnie zmodernizowania ekonomii kraju kosztem zadawnionych przywilejów, kosztem staroświeckich form kapitalizmu, kosztem drobnej burżuazji — *classe moyenne*. Zmiany są konieczne, by położyć kres jaskrawym niesprawiedliwościom społecznym i zastoinom gospodarczym. Ale zmiany muszą naruszyć tradycyjny, ulubiony styl życia, zagrozić typowemu dla Francji „jednorodzinnemu przedsiębiorstwu", muszą wywołać ingerencję państwa — twardej biurokratycznej machiny — w naturalną, roślinną niemal wegetację francuskiej prowincji. Stąd opór chłopstwa i mieszczaństwa wszelkich odcieni wobec zmian, zwłaszcza radykalnych.

Lewicowa inteligencja i masy robotnicze zwalczają ten opór. Współ-

praca zacisznego „gabinetu" i „ulicy" — nawiązana jeszcze w czasie XIX wiecznych przewrotów — trwa nadal. Napięcie między tymi rewolucyjnymi czynnikami a konserwatywnym *bourgeois* stanowi element ciągły w dziejach współczesnej Francji. Aparat rządzenia mimo to nie rozlatuje się. Dlaczego? Wyjaśnił to już sto lat temu Tocqueville: „chociaż w kolejnych rewolucjach obcinano — by tak rzec — głowę administracji, ciało jej pozostawało nietknięte i czynne. Ci sami urzędnicy państwowi pełnili nadal te same obowiązki, a polityczne ich doświadczenie utrzymywało naród na powierzchni nawet w czasie najgorszych burz!"

Czy można mówić o francuskiej inercji, pyta Molnar, czy też może jest to szczególna forma równowagi? Na wewnątrz: Francja wróciła do tradycyjnego układu lewica-prawica, który od r. 1934 aż do końca wojny wydawał się ostatecznie (choć sztucznie) zlikwidowany na rzecz lewicy. Na zewnątrz: Francja bierze pomoc amerykańską, ale ma potężną partię komunistyczną — ta symboliczna dwoistość stawia ją między dwoma blokami jako mediatora, a poczucie, że przestała być mocarstwem (tym jaśniej widzi zagrożenie niemieckie) każe jej szukać rozwiązań pokojowych i nowych form międzynarodowej współpracy.

Mniej optymistyczny od Molnara jest Emanuel Berl w swej książce *La France irréelle* (wyd. Grasset). Zacytujmy (za *Le Monde*, 9 listopad 1957) kilka jego uwag. O francuskich politykach: „wszystko odbywa się tak, jakby ich zawód nie wymagał szukania, co trzeba zrobić — ale tego, co trzeba powiedzieć. Polityka staje się dziedziną, gdzie słowa tracą wszelki sens.. Nic nie daje sławy szybciej i pewniej, niż głaskanie namiętności tłumu. Usługi rzeczywiście wyświadczone narodowi lub państwu mają mniejszą wagę na tych skrzywionych szalach... Od premiera oczekuje się, by powiedział: ceny nie wzrosną, towaru nie zabraknie, frank zachowa siłę kupna, Indochiny pozostaną przy Francji. Jeśli tego nie powie, pluje się na niego — jeśli powie, bije mu się brawo. Mimo to wszyscy kwapią się, by gromadzić towary i pozbywać się gotówki, a sam mówca bynajmniej się nie dziwi, że ci co go oklaskiwali, wcale nie wierzą w to co mówił". O koloniach: „Francuzi patrzą na swoje imperium z dziwną mieszaniną obojętności, nieufności i dumy, przekonani, że ziemia ich kraju podoła wszystkiemu; właściwie nigdy nie sądzili, by terytoria zamorskie były dla Francji niezbędne. Spodziewali się tylko, że ich posiadłości otworzą im zbyt pewnych produktów przemysłowych — zwłaszcza zaś, że nasycą ich dumą. Większość cieszyła się, że imperium stanowi chlubę i martwiła się, że stanowi obciążenie ekonomiczne... Z drugiej strony większość czuła, że inwestycje w kraju macierzystym są niewystarczające, a przykład Niemiec nasuwał refleksje, że wielkie imperium kolonialne nie jest niezbędne ani dla wychowania dobrych oficerów ani dla rozwinięcia wielkiego

przemysłu... Francji zachciewało się już to nafty z Sahary, już to muzułmańskich serc. Pragnęła, by ją kochano, pragnęła, by się jej obawiano, pragnęła zachować to, co uważała za swoje dziedzictwo i swoje dobro. Choć była przekonana, że go nie zachowa, uważała zarazem, że jego utrata byłaby czymś niesprawiedliwym, lecz nie miała pewności, czy jest sprawiedliwie dzierżyć je nadal... Któżby umiał w tym chaosie koncepcji zająć zdecydowane stanowisko?"

Diagnoza: we Francji trwa choroba intelektualna, która objawia się niezrozumieniem, „że problemy naszego czasu nie rysują się w płaszczyźnie narodów, lecz w płaszczyźnie kultur... Nacjonalizmy stają się tym bardziej historyczne, im mniejszą mają rację bytu"... Jeśli zatem po obu stronach tzw. żelaznej kurtyny mamy analogiczne trudności, jeśli podobne problemy stawia tu i tam maszyna, stawiają przestrzenie śródgwiezdne, to jakże nie lękać się o los Francji, ześrodkowanej na własnych kłopotach i kłopocikach, obojętnej wobec świata, ufającej, że zbawi ją... przyrost ludności? Tu nie chodzi o ilość — powiada Berl — tu chodzi o jakość: cieplarniany, maltuzjański światek kończy się, młodzież francuska musi otworzyć drzwi na świat trudny, lecz rozległy. „A tymczasem Francja wygląda, jakby nosiła żałobę po swej wielkości, i wspominała ją dąsając się i kwasząc, wciąż komuś lub czemuś odmawiając. Istna ciotka, która siedzi na kanapie i ma za złe, bo jej się w życiu nie udało. Jeśli się nie udało, trzeba o tym zapomnieć, i postarać się, by inni też zapomnieli. Zresztą to nieprawda".

Nieprawda... Niemcy, Holandia, Włochy były po wojnie w sytuacji gorszej niż Francja. Dlaczego poszły tak bardzo naprzód, a Francja stoi w miejscu? Czego jej brakuje? Ludzi, surowców, kapitałów, źródła energii? Marc Bloch, jeden z najwybitniejszych historyków współczesnych, odpowiedział na to w swej książce, napisanej po kampanii roku 1940: „Klęska Francji była przede wszystkim klęską rozumu i charakteru".

Berl rozumuje podobnie, gdy atakuje prowincjonalny szowinizm, anachroniczny i mętny sposób myślenia w polityce wewnętrznej i kolonialnej, nostalgiczne zwracanie się ku przeszłości, brak wyobraźni wobec nowych możliwości technicznych i nowych globalnych perspektyw. Młodzież francuska mówi dziś „nie" tej dziwnej nierealnej Francji, wlokącej się w ogonie wydarzeń. Jakimże rozwiązaniom, jakim perspektywom ta młodzież powie „tak?"

Jedna z owych perspektyw napawa lękiem tych Francuzów, którzy trzeźwo i uczciwie patrzą w przyszłość. Ich troski wyraził przejmująco Robert Escarpit, felietonista *Monde'u*, w liście do „nieznanego wojskowego": „Panie Generale, jeszcze Pana nie znam, ale wiem dobrze kim Pan jest. Jest Pan Osiemnastym Brumaire'a i Drugim Grudnia..., jest Pan Boulangerem bez kobiet, Pétainem bez Niemców, de Gaullem bez wzgardy. Jest Pan popularną w naszych dziejach postacią, jedyną, jaką

odziedziczyliśmy po Rzymianach. Jest Pan Cezarem, wymiataczem republik. Twarz Pana pozostaje jeszcze w cieniu, ale słychać już w dali stuk pańskich butów, który góruje nad wrzawą naszego domu obłąkanych.

Zatem jeśli Pan pozwoli, Generale, chciałbym powiedzieć Panu słówko nim Pan znajdzie się w siodle i weźmie w cugle — między innymi — prasę.

Skoro Pan przyszedł, to widocznie czas dojrzał i zasłużyliśmy na to. Ale proszę pamiętać, że do władzy wyniosły Pana jedynie nasza głupota i podłość. Proszę pamiętać, że Pan rządzi tylko dzięki moralnemu rozkładowi kraju. Proszę pamiętać, że jest Pan złem koniecznym, które trzeba jednak uzdrowić.

Panie Generale, kimkolwiek Pan jest, ufam w pański patriotyzm. Chce Pan szczerze zbawić Francję. Niechaj więc Pan nie zapomina, że ci co z Panem walczą, ci którzy stawiają Panu opór są najpewniejszymi sojusznikami Pana w tym dziele. Pańska rola to po prostu umożliwić, by znów stali się sobą, zjednoczyć ich w walce o wolność.

Ach, gdybyż samo wyobrażenie pańskiej osoby starczyło, by wywołać ten skutek, napewno radziłbym Panu zostać w sieni i tylko brzęknąć tam ostrogami!"

jw.

W BORDEAUX

Instytucja „Tygodni Społecznych" we Francji jest stara i szanowana, — istnieje już przeszło 50 lat. Było więc dość czasu na zdobycie sobie dużego autorytetu jak też na wytworzenie pewnej tradycji. Na „Tygodniu Społecznym" spotykają się rokrocznie wszystkie poważniejsze środowiska katolickie Francji zarówno duchowne jak i świeckie. Do tradycji „Tygodni Społecznych' należy zwyczaj, że wszystkie biorące w obradach grupy posiadające swoje wydawnictwa prezentują swój roczny dorobek w kioskach-wystawach. Wszystkie czasopisma też posiadają swoje stoiska. Ułatwia to kontakty z grupami, które w ten sposób mają swoje punkty spotkań.

W czasie trwania „Tygodnia" także uświęcony tradycją jest porządek dnia. Każdy dzień rozpoczyna Msza święta, celebrowana przez któregoś z biorących udział w „Tygodniu" biskupów. Następnie odbywają się plenarne zebrania wszystkich uczestników, poświęcone wykładom dotyczącym tematu obrad „Tygodnia". Na ogół w ciągu dnia odbywają się 4 wykłady, jednak bez dyskusji. Dyskusje toczą się jedynie w sekcjach poświęconych pracy nad zagadnieniami bardziej szczegółowymi, poruszanymi tylko ogólnie na zebraniach plenarnych, a wymagającymi pogłębienia i wymiany zdań. Na posiedzeniach poszczególnych sekcji polemiki są nieraz bardzo gorące. Ale

najbardziej zażarte i ciągnące się długo w nocy spory odbywają się na tzw. „obiadach" urządzanych przez poszczególne grupy uczestniczące w obradach. Gospodarze zapraszają zazwyczaj na nie zarówno swych zwolenników jak i przeciwników. Tam dopiero zetknąć się można twarzą w twarz z troskami i dramatami francuskich katolików, z ich niepokojami, radościami — tam właśnie nawiązuje się najcenniejsze, bezpośrednie kontakty z przedstawicielami różnych środowisk.

Ostatni „Tydzień Społeczny" (Bordeaux, sierpień 1957) poświęcony był zagadnieniu rodziny. Zgromadził na swych naradach około 2 500 osób, przedstawicieli różnych środowisk katolickich Francji. Charakterystyczne było to, że około 1/3 zebranych stanowiło duchowieństwo świeckie i zakonne, wśród nich wielu przedstawicieli francuskiego Episkopatu.

Francuskie „Tygodnie Społeczne" są znane i w innych krajach katolickich, gdzie mają wyrobioną poważną markę; w tegorocznym *Semaine Sociale* obecnych było 25 delegacji zagranicznych, z Europy i z innych części świata.

Problematyka rodzinna nie pierwszy raz była przedmiotem obrad „Tygodnia Społecznego". Jak stwierdził p. Flory, przewodniczący ogólnofrancuskiego Komitetu „Tygodni Społecznych", była ona omawiana już parokrotnie, a więc: w Limoges w roku 1912, w Caën w roku 1920 — omawiano tam sytuację rodziny od strony ekonomicznej ze szczególnym podkreśleniem problemów rodzin, których jedynym źródłem utrzymania jest praca najemna, w Grenobles w 1923 r. poruszano zagadnienie rodziny na tle zastraszających cyfr dotyczących populacji we Francji, w 1937 w Clermont-Ferrand zajęto się zagadnieniem rozwoju osoby ludzkiej w środowisku rodziny, w Rouen w 1938 r. poruszono sprawę rodziny w powiązaniu z pojęciem wolności osoby ludzkiej. W Bordeaux w 1957 r. dokonano generalnego przeglądu problematyki rodzinnej w sposób jak najbardziej szeroki i wszechstronny. Zdaniem bowiem organizatorów rodzina współczesna stanęła przed zupełnie nowymi zjawiskami życia, jakie zaprezentowała człowiekowi połowa XX wieku. Zjawiska te rodzina musi zrozumieć, dostosować się do nich i rozwiązać płynące z nich trudności. Bez świadomego i rozumnego ustosunkowania się do tych zjawisk nie uniknie się zagrożenia spoistości rodziny współczesnej, zagrożenia jej normalnego rozwoju i jej roli jako podstawowej komórki społecznej. Warto podkreślić, że o ile w końcu XIX wieku i na początku XX wieku tezy katolickie o konieczności istnienia normalnej, zwartej, nowoczesnej rodziny były traktowane jako anachronizm, to obecnie daje się zaznaczyć wzrost zrozumienia potrzeby istnienia zdrowej komórki rodzinnej, będącej jednym z gwarantów zdrowia narodu. Trudno w krótkiej notatce szczegółowo omówić tematy i treść referatów wygłoszonych na „Tygodniu Społecznym". Ograniczyć się więc muszę jedynie do naświetle-

nia punktów widzenia z jakich omówiono tam problematykę rodzinną.

Wychodząc od stwierdzenia faktu, że społeczność odkrywa coraz to nowe wartości społeczne i wychowawcze rodziny, poruszono problem wpływu wywieranego na życie rodziny przez współczesną cywilizację, która niewątpliwie musi zaważyć na obliczu rodziny współczesnej; zaważyć dodatnio lub ujemnie w zależności od świadomej jej recepcji przez komórkę rodzinną.

Na plan pierwszy wybiła się tu rola postępu technicznego. Może on oddziaływać różnorako. Podawano szereg faktów, które świadczyły z jednej strony o dodatnim wpływie techniki współczesnej, której wykorzystanie ułatwia życie rodzinom, z drugiej zaś strony fakty świadczące o dezintegracyjnym działaniu techniki. W Stanach Zjednoczonych np. upowszechnienie telewizji oddziałało dodatnio na spoistość rodziny. Aparat telewizyjny zgromadził wokół siebie całą rodzinę, stając się okazją do nawiązania pomiędzy jej członkami kontaktów dawno zerwanych lub przynajmniej osłabionych przez indywidualne organizowanie sobie czasu wolnego od pracy. We Francji natomiast telewizja spowodowała odwrotny skutek. Wieczór poświęcony dawniej na rozmowę, wspólne prace lub rozrywkę wypełniony został przez program telewizyjny. Aparat telewizyjny stał się więc narzędziem dezintegracji — likwidując wyższe formy współżycia członków rodziny i odwracając ich uwagę od spraw rodziny.

Dużo uwagi poświęcono również sytuacji socjologicznej rodziny, w związku ze zmianą ról mężczyzny i kobiety w rodzinie oraz wzajemnymi stosunkami rodziców i dzieci. Szeroko podkreślono wartość wychowawczą kręgu rodzinnego oraz konieczność przygotowania młodzieży do obowiązków przyszłych małżonków. W osobnych referatach omówiono problemy ekonomiczne rodziny na tle współczesnej sytuacji gospodarczej, poruszając m. in. zagadnienie wzrostu dodatków rodzinnych, ich rozdział oraz rolę związków zawodowych w zakresie spraw wzrostu zarobków rodzinnych. Trzeba tu stwierdzić, że rzeczywiście francuski świat pracy korzysta z olbrzymich dodatków rodzinnych, wprowadzonych w związku z niezmiernie szybkim wyludnianiem się kraju. Na skutek tak konsekwentnej polityki populacyjnej daje się dziś zaobserwować wzrost urodzeń, których liczba już teraz równoważy zgony.

Omawiano również zjawisko rodziny na tle nowych osiągnięć nauk biologicznych i psychologicznych oraz na tle zjawiska emancypacji kobiet. W Polsce problem emancypacji kobiet jest zagadnieniem należącym już do historii, we Francji sprawa ta jest jak najbardziej aktualna — przecież do drugiej wojny światowej kobiety nie miały wyborczych praw do parlamentu. Referentką tych zagadnień na „Tygodniu Społecznym" była p. Poinso-Chapuis, francuski minister zdrowia i spraw populacji. Kobieta francuska — zdaniem referentki — w świadomości zarówno mężczyzny

jak i swojej własnej była dodatkiem do życia mężczyzny, przedmiotem, a nie w pełni wolnym i suwerennym podmiotem. Pogląd ten musi być przełamany, przede wszystkim w świadomości kobiet i w świadomości całego społeczeństwa francuskiego. Podniesie to rangę ogniska domowego, którego kobieta jest ośrodkiem.

Wiele miejsca poświęcono problemowi stosunków pomiędzy rodziną a państwem. Francuski świat katolicki lansuje koncepcję jednolitej polityki państwa względem rodziny, polityki, któraby miała na celu stworzenie rodzinie jak najlepszych warunków ekonomicznych, socjologicznych i kulturalnych. Jeśli rodzina — mówią oni — jest podstawową komórką społeczną, jej istnienie i prawidłowy rozwój najlepszym gwarantem zdrowia społeczeństwa, to w organizacji państwowej winny istnieć instytucje, któreby prowadziły na terenie całego państwa jednolitą „politykę rodzinną" tak, jak z ramienia państwa organizuje się służbę zdrowia lub opiekę społeczną. Powinno istnieć specjalne ministerstwo do spraw rodziny. Postulat ten już kilkakrotnie wcielony był w życie poprzez rządy kierowane przez MRP.

Problem rodziny naświetlono również od strony ideologii poszczególnych ruchów społecznych, politycznych oraz koncepcji światopoglądowych, by przejść później do zagadnień istoty rodziny na tle prawa naturalnego, prawa Bożego i doktryny Kościoła katolickiego.

Szeroko omówiono problem populacji na tle aktualnych trudności stojących przed wielodzietnymi rodzinami we Francji. Na plan pierwszy wybija się tu konieczność zachowania pewnej proporcji między zaangażowaniem rodziców w rodzinę i wychowanie dzieci a ich osobistym rozwojem duchowym i intelektualnym. Rodzice w rodzinach wielodzietnych są niezmiernie zajęci i zapracowani, ojciec musi dużo zarabiać, matka zaś musi pracować w domu i wychowywać. Nie zostaje im nic prawie czasu dla siebie. Tymczasem brak czasu na rozwój intelektualny i duchowy zubaża ich życie wewnętrzne, co z kolei odbija się na ich działalności wychowawczej. Dylemat nie do rozwiązania, jakże nieraz bliski niejednej rodzinie w Polsce. A więc problemem zasadniczym jest pomoc domowa. Niezmiernie jednak trudno o nią we Francji. Dlatego też wiele myśli się tam obecnie o uruchomieniu jakichś sił społecznych, któreby przyszły z pomocą rodzinom wielodzietnym. Dlatego też na tegorocznym *Semaine Sociale* osobną prelekcję poświęcono roli jaką mogliby tu odegrać ludzie samotni, którzyby część swego czasu, z pełną świadomością celu swej ofiary, oddali na usługi rodzin.

Wiele wreszcie miejsca poświęcono problemowi tzw. „Statutu rodzinnego", stosunkowi poszczególnych członków rodziny między sobą, zwracając przy tym uwagę na konieczność zmiany stosunku rodziców do dzieci na bardziej demokratyczny, bardziej szanujący osobę dziecka. Zastanawiano się również nad metodami realizacji w życiu codziennym

postulatów wysuniętych na „Tygodniu".

Niezależnie od dyskusji o zagadnieniach rodziny mówiło się jednak w prywatnych czy pół-prywatnych rozmowach o wszystkich prawie sprawach, nurtujących dzisiaj środowiska francuskich katolików. Warto tu zaznaczyć, że polscy uczestnicy „Tygodnia" byli wszędzie witani z największym zainteresowaniem i serdecznością. Może o tym świadczyć choćby fakt, że na przyjęciu wydanym przez kierownictwo „Tygodnika" dla delegacji zagranicznych, gdy w czasie prezentacji poszczególnych delegacji powiedziałem, że jestem z Klubu Katolickiego z Warszawy, to zgotowano mi gorącą owację, a wiceprzewodniczący „Tygodni Społecznych" J. Folliet, jedną trzecią swego powitalnego przemówienia skierowanego do gości zagranicznych poświęcił powitaniu delegacji polskiej (drugim Polakiem biorącym udział w „Tygodniu" był p. Eustachiewicz z Francji). J. Folliet stwierdził, że katolicy francuscy z niezmiernym zainteresowaniem i życzliwością obserwują zmiany, jakie dokonują się w Polsce po październiku 1956 r., że są one ważne dla całego świata cywilizowanego, a szczególnie dla katolików, którzy winni uczyć się na doświadczeniach katolików polskich. Przemówienie to zostało skwitowane serdecznymi i gorącymi oklaskami. Korzystając z tej popularności mogłem nawiązać wiele kontaktów i zapoznać się bliżej z najważniejszymi problemami budzącymi troskę francuskich katolików i wszystkich Francuzów.

Najboleśniejszą sprawą, wybijającą się na plan pierwszy wszystkich, nieraz bardzo gorących, nieraz bardzo dramatycznych dyskusji jest sprawa Algeru. Wielu katolików francuskich chcąc być w zgodzie z moralnością katolicką, z elementarnymi podstawami etyki naturalnej, z elementarnymi zasadami humanizmu podjęło tragiczną decyzję odmowy włożenia munduru, odmowy posłuszeństwa swemu suwerennemu rządowi. Oskarżenia jakie padały pod adresem pacyfikacyjnej armii francuskiej, działającej w Algerze, oraz podawane fakty jeżyły wprost włosy na głowie; wydawało się, że jest to wierna kopia działalności hitlerowców w Polsce w czasie II-giej wojny światowej. Publiczne egzekucje, palenie domów wraz z wszystkimi w nich zamkniętymi, niezależnie od wieku, płci i faktycznego zaangażowania w działania partyzanckie, to fakty które przewijały się stale w niekończących się dyskusjach, dyskusjach, w których nie umie się znaleźć wyjścia z sytuacji, tak jak nie może znaleźć rozwiązania każdy z kolejnych rządów Francji. W ślad za problemem algerskim, katolicy francuscy widzą narastanie stokroć — ich zdaniem — większego niebezpieczeństwa, a mianowicie niebezpieczeństwa nacjonalizmu, wręcz faszyzacji Francji. Zwracano mi wielokroć uwagę, zresztą i sam mogłem również wysnuć te wnioski na podstawie swych własnych rozmów z młodzieżą francuską, że wśród młodzieży tej rzeczy-

wiście narasta nacjonalizm. Nie ma on obecnie jeszcze jakiegoś skrystalizowanego oblicza społeczno-politycznego. Na to jest on jeszcze za młody, ale istnieje i rozwija się docierając do szerokich rzesz młodzieży z najróżniejszych środowisk społecznych. Źródłem tego nacjonalizmu jest poczucie kryzysu ustrojowego, jest pragnienie zastąpienia słabych rządów parlamentarnych przez jakieś rządy silnej ręki, któreby nie dopuściły do ostatecznego załamania się roli Francji jako mocarstwa. Przeciętny Francuz ma dosyć przegranych. „Przegraliśmy II-gą wojnę światową — mówi on — przegraliśmy Indochiny, przegraliśmy Maroko, przegraliśmy Egipt, teraz przegrywamy Alger. Staczamy się po równi pochyłej, już dość tego. Trzeba wzmocnić ustrój i okazać siłę Francji. Trzeba zdusić za wszelką cenę, utopić w morzu krwi bunt Algerczyków, bo w ten sposób Francja pokaże swą siłę i zmusi do posłuchu narody kolonialne". Dlatego tak popularnymi ludźmi we Francji są spadochroniarze działający w Algerze, których niezwykle rzęsiście oklaskuje się na defiladach wojskowych, mimo tradycyjnego u wielu Francuzów wstrętu do munduru. To są przecież ci, którzy okazują siłę Francji. Przymyka się oczy na tę publiczną tajemnicę, że oddziały spadochroniarzy dopuszczają się niebywałych okrucieństw w Algerze, a rekrutują się w znacznej części z nożowników przedmieść wielkich miast i portów.

Nielada więc zmartwienia i problemy mają katolicy francuscy. Trudno jest scharakteryzować i zebrać wszystkie tematy, jakie poruszałem z tymi interesującymi i głębokimi ludźmi. Uderza w nich niezwykła żarliwość w dokopywaniu się do prawdy, niezależnie od tego czy jest ona tragiczna czy pocieszająca, ich szczere poszukiwanie rozwiązań i ich niezwykła wprost konsekwencja w postępowaniu. Taka postawa nakazuje szacunek i przyciąga. Dlatego obok nacjonalizmu rośnie jednak zdrowy nurt społeczny katolików, budzący wiarę w odrodzenie Francji.

Wacław Auleytner

WATYKAN PRZECIWKO FRANCJI?

Francois Méjan w swej niedawno wydanej książce z benedyktyńską cierpliwością gromadzi długi szereg faktów mających — jego zdaniem — świadczyć o antyfrancuskiej polityce Stolicy Apostolskiej [1]). Sądzi on, że Kościół w latach ostatnich coraz bardziej odwraca się od Zachodu, zapomina, że 90% jego wyznawców związanych jest z cywilizacją zachodnią, i kieruje uwagę na kraje afrykańskie i azjatyckie. Uwidocznia się to w popieraniu niepodległościowych dążeń w koloniach, wprowadzaniu języków miejscowych do na-

[1]) François Méjan, *Le Vatican contre la France d'outre-mer?*, wyd. Fishbacher.

uczania, pośpiesznym tworzeniu autochtonicznego kleru i episkopatu. W szczególności autor oskarża Kościół o podsycanie nacjonalizmu na Madagaskarze i popieranie tendencji do uniezależnienia się Kamerunu oraz Francuskiej Afryki Zachodniej. Nie może też pogodzić się z tym, że „Watykan pozostawił Goa niechrześcijańskim Indiom na przekór prawu narodów do samostanowienia". Wszystko to służy interesom krajów Bandungu, zwraca się natomiast wyraźnie przeciwko dobru Francji.

Autor zastanawia się również nad działalnością misjonarzy, zwracając uwagę na to, że „od sześćdziesięciu lat są oficjalnie wzywani do uwzględniania interesów Kościoła przed interesami krajów, z których pochodzą". Misjonarze otrzymują subwencje państwowe, ale skutki ich działalności są co najmniej wątpliwe z punktu widzenia interesów Francji i całego Zachodu.

W konkluzjach autor wysuwa projekt przeprowadzenia rokowań między Francją a Watykanem, postulując konieczność zajęcia przez Francję mocnego stanowiska w tych negocjacjach, aby uzyskać poszanowanie jej interesów.

Recenzent *Le Monde*, Henri Fesquet, zwraca uwagę na to, że wielu chrześcijan nie uważa wcale jakoby ta swego rodzaju „dekolonizacja" Kościoła miała być w ostatecznym efekcie szkodliwa dla rzeczywistego dobra Zachodu. Chcą oni zresztą służyć całej ludzkości, bez względu na rasy czy kontynenty. Również wielu nie-chrześcijan, zajmujących podobne, uniwersalistyczne stanowisko, nie gorszy się polityką Watykanu. W rzeczywistości nie jest to wcale konflikt pomiędzy Francją a Watykanem, a spór o rozumienie tego, czym jest naprawdę „interes narodowy". Francois Méjan rozumie patriotyzm w dość przestarzały sposób, dzisiaj nieraz kwestionowany.

Do tych niewątpliwie słusznych (choć nieco powściągliwych) uwag publicysty *Le Monde* dorzucić trzeba, że ta rzekomo antyfrancuska polityka Watykanu jest prostą konsekwencją uniwersalnej misji Kościoła oraz podstawowych zasad prawa naturalnego. Jeśli zaś skutki działalności Kościoła zwracają się przeciw francuskiemu kolonializmowi, to tym lepiej nie tylko dla narodów kolonialnych, ale i dla Francji.

s. w.

PROBLEMY KATECHIZACJI WE FRANCJI

Zawrzało wśród katolików francuskich i w francuskiej prasie. Powodem tego stał się komunikat ogłoszony 15 września br. przez Komisję Episkopatu do spraw nauczania religii. Dotyczy on sprawy katechizacji i jej nowych kierunków.

Przeprowadzone w ostatnich latach statystyki i egzaminy wśród dorastającej młodzieży katolickiej wykazały ogromną ignorancję religijną. Zaczęto zastanawiać się nad powodami takiego stanu rzeczy i stwierdzono braki w nauczaniu religii, ilościowe

jak i jakościowe. Ilościowe polegają na tym, że wielki procent dzieci ochrzczonych nie otrzymuje żadnego wykształcenia religijnego, a i ta część, która uczęszcza na katechizm, najczęściej kończy to wykształcenie z dniem I Komunii św. Braki jakościowe przejawiają się w błędnym interpretowaniu przez dorastającą młodzież katolicką zasadniczych prawd wiary oraz w braku podstawowych nieraz wiadomości religijnych. Ten smutny obraz powszechnego pogaństwa w społeczeństwie, zmobilizował katolików francuskich do wzmożenia wysiłków w kierunku odnowy sposobów katechizacji. Katolicy duchowni jak i świeccy z prawdziwie apostolskim zapałem szukali sposobów, któreby pozwoliły dziecku najlepiej przyswoić sobie prawdy nauczane przez katechizm. W tym celu sięgnęli do najnowszych osiągnięć naukowych z dziedziny pedagogiki, psychologii i socjologii, a także do ostatnich odkryć źródłowych z zakresu biblistyki.

W momencie wzmożonego wysiłku w kierunku „naprawy" katechizmu, jak grom z jasnego nieba pojawił się wyżej wspomniany komunikat episkopatu, wytykający nowemu kierunkowi pewne błędy i braki i żądający wprowadzenia poprawek do będących już w obiegu podręczników tzw. katechizmu postępowego. Był on tym bardziej niespodziewany, że poszczególni członkowie episkopatu francuskiego interesowali się bardzo tymi pracami, popierali je i trzymali rękę na pulsie katechizmowego życia. W jaki więc sposób doszło do ukazania się tego komunikatu?

Niewątpliwie francuscy katolicy w zapale apostolskim nie ustrzegli się od błędów, związanych po pierwsze z pewnymi tradycjami skrajnie racjonalistycznymi, po drugie z naturalizmem, któremu hołdują niektóre kierunki współczesnej psychologii. Jednak błąd — rzecz ludzka, i nie pierwszy raz się zdarza, że Kościół sprowadza błądzących na właściwą drogę. Ale w tym wypadku Francuzi boleją nad tym, że — ich zdaniem — Stolica Apostolska informowana była o ruchu katechetycznym niedość precyzyjnie i obiektywnie. Pamiętajmy, że do Francji z różnych stron świata zjeżdżają katolicy świeccy i duchowni, by korzystać z doświadczeń tamtejszych katolików, jak wiadomo szczególnie aktywnych. Wracając z Francji do swoich środowisk, przeważnie bardziej konserwatywnych, ci podróżni wzbudzają sprzeciw wprowadzając nowe metody katechizacji. Stąd alarmy skierowane do Rzymu może i przesadne, ale nie pozbawione podstaw.

Jakie błędy i braki wytknęła Stolica Apostolska nowej metodzie katechezy?

Kościół nie zgadza się na pomijanie w pierwszych latach nauczania tych zasadniczych prawd wiary, które pierwszym katechetom wydają się — na zasadzie psychologii — nieprzyswajalne przez umysł małego dziecka (np. grzech pierworodny, bóstwo Chrystusa itp.). Kościół przeciwnie, żąda by już najmłodsze dzieci były

nauczane podstawowych prawd wiary, które mają być w miarę rozwoju dziecka tłumaczone coraz dokładniej i szerzej. Kościół zaznacza, że nie można stosować identycznie tych samych kryteriów psychologicznych do kształcenia religijnego, wspomaganego łaską, co do nauczania świeckiego. Postęp w nauczaniu religii ma polegać na nowym sposobie tłumaczenia prawd wiary, przy czym nie należy jednak zapominać, że cel nauki katechizmu jest nadprzyrodzony i że jego realizacja nie może pozostawać w porządku czysto naturalnym. Dlatego doświadczenie zmysłów nie wszystko może wytłumaczyć. Indywidualne przeżycie religijne — poucza dalej komunikat — nie jest samo w sobie wystarczającym kryterium zmysłu moralnego. Dlatego obok troski o wyrobieniu w dziecku wrażliwego sumienia, trzeba je pouczyć, że prawa boże przekazuje i tłumaczy Kościół. Żadne zebrania mające na celu „wprowadzenia" do mszy św. nie zwalniają dzieci od obowiązku uczestniczenia we mszy św. w niedziele i święta. Na końcu komunikat zaznacza, że te wskazówki mają pomóc do uniknięcia i naprawienia błędów, nie dyskwalifikują zaś całości prac i wysiłku, włożonego od paru lat w dzieło odnowy katechizmu. Komunikat zachęca do dalszej pracy pod kierunkiem hierarchii, żeby mógł powstać katechizm, któryby — dostosowany do wieku, środowiska i potrzeb duchowych dziecka — ożywił wiarę i sprzyjał jej rozwojowi.

Żadna z książek zawierająca błędy nie znalazła się na indeksie. Książki te mają być jednak poprawione, zanim będzie można użyć ich do nauczania dzieci.

Komunikat Episkopatu francuskiego nie wywołałby zapewne takiego szumu, gdyby mu nie towarzyszyło odsunięcie — może tylko chwilowe — od pracy katechetycznej ludzi, którzy całe życie jej poświęcili.

Katolicy francuscy, poddając się całkowicie decyzjom najwyższego urzędu nauczycielskiego pytają jednak z żalem: dlaczego znowu jesteśmy bici?

Możnaby naszym francuskim przyjaciołom odpowiedzieć polskim przysłowiem: „gdzie drwa rąbią, tam wióry lecą". Nie sztuka nie błądzić, kiedy się nic nie robi, kiedy się nie podejmuje trudnych problemów. Wielką zasługą katolików francuskich jest ich gorliwość apostolską. Na pewno żaden ich trud, nawet ich błędy nie pójdą na marne. Nastawiają karku, a inni zbierają owoce ich doświadczeń, zaś dzieło apostolstwa wymaga spokoju, cierpliwości i rozwagi, której nieraz brakuje francuskiej awangardzie. Kościół zaś kierował się zawsze zasadą *festina lente*.

Stąd nieuniknione tarcia. Ale wydaje się, że sprawa katechizmu została trochę rozdmuchana. A teraz, kiedy fale wzburzenia opadły, dzieło odnowy katechizmu ruszy na pewno znowu z miejsca, tyle, że z większą rozwagą.

K. Ł.

LEKARZE O MEDYCYNIE

Zagadnienia skuteczności medycyny, postawy lekarza i jego stosunku do chorych, niepokoją dziś zarówno literaturę fachową jak i publikacje popularne, publicystykę i powieść. Dyskusje stwierdzają kryzys medycyny, szukają przyczyn konfliktu między chorym a lekarzem i rzekomego obniżenia stanowiska lekarza w dniu dzisiejszym. Echem niepokoju w tej dziedzinie jest specjalny numer *Esprit* z ub. r. zatytułowany „Lekarze mówią do was o medycynie".

Na 125 stronach bitego druku redakcja omawia ankietę skierowaną przez „Esprit" do lekarzy francuskich. Trzynaście pytań ankiety dotyczy trzech głównych problemów: lekarz i jego pacjent, lekarz i jego zawód, lekarz i społeczeństwo. 180 lekarzy, w tym zarówno profesorowie uniwersytetu, specjaliści z dużych środowisk miejskich, jak i lekarze z zapadłych wsi, odpowiedziało obszernie na pytanie ankiety. Odpowiedzi dały 1200 stron tekstu, więc materiał bogaty.

Redakcja *Esprit* układając ankietę wychodziła z założenia, że od czasu wojny wzrosło zainteresowanie opinii publicznej zagadnieniami lekarskimi. Sukcesy nowych leków i odkryć w dziedzinie medycyny wiążą się ściśle z sytuacją lekarzy w społeczeństwie i organizacją ich pracy zawodowej. Najbardziej gorące i nie pozbawione pewnej drażliwości są wypowiedzi o stosunku lekarza do chorego. Zreferujemy tu tę właśnie część ankiety.

Większość lekarzy stwierdza zgodnie, że rzeczywiście istnieje konflikt pacjenta i lekarza. Lekarz przestał być człowiekiem, którego otaczała sława uzdrowiciela i cudotwórcy; stał się on w oczach społeczeństwa urzędnikiem, który zbija majątek na pacjentach. Jest to kryzys zaufania występujący kolektywnie, gdyż indywidualnie chorzy szanują swojego lekarza, choć wymyślają na lekarzy w ogóle. Przyczynę tego kryzysu widzą lekarze przede wszystkim w popularyzacji wiadomości z dziedziny medycyny. Informowanie szerokich rzesz czytelników przez popularną literaturę, prasę i radio o zdobyczach medycyny odebrało jej autorytet i to właśnie w epoce, kiedy medycyna zaczyna się posługiwać wspaniałymi zdobyczami chemicznymi i biologicznymi. Chorzy zorientowani w psychologii, anatomii i patologii rozumieją swoją chorobę, jej ewolucję i przyczyny i oczekują, by ich lekarz dodatkowo pouczył. Terapia *ex catedra* już się przeżyła i nie należy płakać nad jej grobem. Lecz większość lekarzy oburza się na to twierdząc, że nic gorszego niż wiedza połowiczna. Zamiast poznać elementarne zasady higieny ogólnej, konsekwencje alkoholizmu i nikotyny, wielu ludzi interesuje się np. skomplikowanymi operacjami serca, o których nic pewnego powiedzieć nie można. Popularyzacja wiedzy me-

dycznej stwarza fałszywą wiedzę, która doprowadza do tego, że chory więcej wierzy sobie, niż lekarzowi. Ta „desakralizacja" lekarza dokonała się też na skutek snobistycznego kultu leków o magicznych nazwach: „rimifon", „cortison", „aureomycyna" itp. Nigdy jeszcze nie wierzono tak mocno w możliwości medycyny, w cudowność medykamentów. Badania kliniczne i naukowe, chirurgia serca, neurochirurgia stały się w oczach publiczności synonimem postępu w sztuce uzdrawiania. Zaczyna się stosować i cenić matematyczną, automatyczną metodę, opartą na „cudownych" lekach. Miraż techniki prowadzi do terapii doskonałego robota.

Wypowiedzi powyższe wydają się zbyt krańcowe i niezupełnie słuszne. To prawda, że w leczeniu punkt ciężkości przesunął się na technikę metod i medykamentów, ale wymaga ona tym większej i gruntowniejszej wiedzy lekarza. Niesłuszne też jest wylewanie żółci na chorych, którzy interesują się medycyną. Inaczej musi się kształtować stosunek lekarza do chorego nie wiedzącego nic o anatomii, fizjologii, czy chemii, niż do chorego inteligenta, wykształconego, choćby nie wyspecjalizowanego w medycynie. To raczej chory będzie miał większe trudności wobec własnej choroby, bo znając prawdę o niej, zwłaszcza smutną, będzie więcej cierpiał, musi mieć więcej hartu. Ale czy to jest powód, żeby dziedzina wiedzy medycznej miała być wyłączonym spośród innych dziedzin tabu? Wydaje się, że nie tu tkwią przyczyny konfliktu między chorym a lekarzem. Nie stanowi ich chyba również zawsze drażliwa sprawa honorarium, czy sporadycznych nadużyć i braku odpowiedzialności u pewnych lekarzy, o czym z oburzeniem mówią uczestnicy ankiety. Więcej przekonujących argumentów zawiera krytyka działalności Ubezpieczalni Społecznej, gdyż bezpłatne, masowe leczenie nie budzi zaufania francuskich lekarzy. Ubezpieczalnia — powiadają — ujęła sprawy lecznictwa w ramy organizacyjne, którym często w sposób bezduszny podporządkowała działalność lekarzy. Lekarz nie przestał czuć się odpowiedzialny za pacjenta, a równocześnie zdawać by się mogło, że Ubezpieczalnia odbiera mu prawo do tej odpowiedzialności. Budżet świadczeń chorobowych wzrósł, a postępy wiedzy farmaceutycznej sprawiają, że pozycja lekarza, rola jego wartości moralnych jest coraz mniejsza..

Wypowiedzi ankiety grzeszą pewną jednostronnością i na ogół pomijają sprawę najważniejszą. Jeden tylko z lekarzy widzi, że zasadniczy problem, to kryzys osobowości chorego i lekarza. Chorzy stali się bardziej wymagający, bardziej krytyczni, niecierpliwi. Jest to bowiem znamienne *signum temporis*, że nikt nie chce cierpieć. Nikt nie ma czasu ani cierpliwości do zniesienia najmniejszej migreny, kataru, czy zaburzeń gastrycznych, a każdy przy najmniejszej niedyspozycji żąda pigułek, zastrzyków i zwolnienia z pracy. Kryzys osobowości lekarza polega znów na braku pokory wobec cho-

rego. Wszyscy uczestnicy ankiety *Esprit* stwierdzają jednomyślnie ten brak, ale nikt nie widzi w nim źródła konfliktu z chorymi. Lekarz chce olśnić chorego diagnozą natychmiastową i absolutną, wskutek tego grzeszy przerostem zaufania we własne siły i bardzo niechętnie odwołuje się do zdania kolegów.

Drażliwość i pasja, z jaką większość lekarzy skarży się na pacjentów zdradza w sposób bardzo wymowny niedostatki ich kultury moralnej. Zapominają o tym, na co wskazuje w swych aforyzmach W. Biegański, że choroba jest „wielką niedolą ludzkości". Jakżeż inaczej kształtuje się psychika chorego pod wpływem tej niedoli, niż psychika człowieka normalnego i zdrowego, którym jest zwykle lekarz. Chory, w swym dziecinnym pragnieniu by wyzdrowieć, chwyta się wszystkich możliwych środków, aby się uwolnić od choroby, wierzy prymitywnie w cuda. Lekarz staje się w jego oczach szamanem, a gdy zawodzi, chory szuka pomocy gdzie indziej. Lekarz czuje się wówczas urażony, nie stać go na mądrą postawę pobłażliwości, jaką powinien mieć pedagog w stosunku do dziecka. Toteż ta dyskusja z chorym wydaje się niewspółmierna, dopatrywanie się jakiegoś krzyzysu trochę niepoważne. Konflikt między chorym a lekarzem zawsze był i będzie, a źródło jego tkwi w nieuchronnej zawodności pomocy lekarskiej. Najdoskonalsza medycyna nie zlikwiduje wszakże śmiertelności człowieka.

Te niedostatki w wypowiedziach lekarzy francuskich zdaje się kompensować książeczka W. Biegańskiego pt. „Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej" wydana przez Państwowy Zakład Wydawn. Lekarskich w Warszawie. Jest to już czwarte wydanie tej głęboko humanistycznej pracy.

„Gdyby mnie ktoś zapytał — pisze Biegański — jakie cnoty uważam za najważniejsze, odpowiedziałbym bez wahania: ludzkość, sumienność i stanowczość". Jakoś dziwnie od tej aury moralnej odbiegają wypowiedzi lekarzy francuskich, mimo, że poruszają tyle ważnych problemów medycyny.

Z. R.

CZY MÓWIĆ CHOREMU PRAWDĘ?

W jesieni ub. roku odbyły się w Paryżu dwa znamienne kongresy: internistów i chirurgów. Zdobyły one sobie duży rozgłos, dzięki poziomowi naukowemu, jak i osobowościom przewodniczących. Tematem obu zjazdów był stosunek lekarza do chorego, omawiany szeroko z punktu widzenia prawnego, zawodowego, religijnego i moralnego. W tym samym czasie czasopismo medyczne *Cahiers Laënnec* opracowało pod tym samym kątem prawie cały numer. Pierwszy kon-

gres w 1955 r. poświęcony sprawie moralności lekarskiej dopiero teraz znalazł należyty oddźwięk.

Inaugurując obrady pierwszego zjazdu prof. René Moreau zobrazował wielkie postępy nauk medycznych, podkreślając równocześnie, że rozwój wypadków zmierzających do gruntownego zbadania choroby spotęgowałby tylko osamotnienie chorego, gdyby równocześnie lekarz nie odczuwał współczucia i głębokiego szacunku dla człowieka, starając się nie tylko poznać chorobę, ale z całym poświęceniem pielęgnować pacjenta.

Ta sama troska o człowieka cechowała wypowiedź znakomitego chirurga prof. Delannoy, który otwierając obrady kongresu chirurgów wobec licznie zgromadzonego audytorium, złożonego z wybitnych sław naukowych Francji i Europy szczegółowo omawiał okoliczności, w których lekarz może prawdę choremu wyjawić lub ją zataić. Czy ujawnienie jej jest zawsze konieczne i korzystne, czy też niepotrzebne, a nawet godne nagany? Niektórzy bez wahania przyjmują za zasadę albo mówienie choremu prawdy zawsze, albo nie mówienia jej nigdy. Lecz zagadnienie to jest o wiele bardziej skomplikowane i zmusza do głębszego zastanowienia.

Reprezentując opinię prawników, Savatier, profesor katedry prawa w Poitiers nie godzi się na apologię kłamstwa: kłamstwo jest przewinieniem moralnym, jest również wykroczeniem przeciwko prawu. Poza tym szacunek dla osoby ludzkiej, który zgodnie z kodeksem moralności lekarskiej jest pierwszym obowiązkiem lekarza, odrzuca kłamstwo, postulując równocześnie prawo chorego do rozporządzania własną osobą, a osoby trzecie zobowiązując do opieki nad nim. Otóż szacunek ten nie mógłby istnieć bez dania pacjentowi wolności wyboru, a wolność wyboru bez znajomości rzeczywistego stanu rzeczy: zatem zgoda na zabieg chirurgiczny uzyskana przez kłamstwo, z punktu widzenia prawnego nie ma żadnego znaczenia. Lekarze są zobowiązani do powiedzenia choremu prawdy, mimo, że nie istnieją odnośne przepisy określające jak daleko prawda ta ma sięgać. Nie mają prawa traktować swych chorych jako małoletnich i słusznie ma się im za złe tę formę „ojcowskiej opieki".

Jeśli chodzi o względy religijne, to rozważania tu idą w innym kierunku: ze śmierci należy uczynić świadomy akt człowieka i chrześcijanina. Tu pomoc lekarza i otoczenia jest niezbędna. Chory winien zdawać sobie sprawę ze swego stanu zdrowia. Ojciec Święty, zwracając się do pielęgniarzy, wyraża się w ten sposób: „Niezdecydowanie czy wahanie, które każe opóźniać przygotowanie chorego do wielkiego przejścia może łatwo stać się grzechem ciężkim". Lekceważeniem sumienia chrześcijańskiego jest nie przestrzeganie na czas chorego. Trzeba uwierzyć w wielkość człowieka i podtrzymywać jego wiarę w życie nadprzyrodzone.

Wreszcie w imię samej tylko moralności lekarskiej, lekarze muszą w zasadzie potępiać kłamstwo z litości: przeciwstawia się ono z gruntu milczącej umowie między pełnym zaufaniem z jednej, a sumieniem z drugiej strony. Czyż można się spodziewać, że chorzy nie stracą zaufania do lekarza, jeśli dojdą do przekonania, że systematycznie ukrywa się przed nimi prawdziwy stan zdrowia? Wiadomo przecież, że jedno kłamstwo pociąga za sobą następne, a kiedy raz pojawi się wątpliwość, zniszczyć ona może ten potężny czynnik w zdrowieniu, jakim jest odporność psychiczna.

Na te wszystkie słuszne wywody jakaż jest odpowiedź lekarzy, porających się każdego dnia z rozlicznymi trudnościami swej praktyki — a zwłaszcza chirurgów, których praca z samej swej istoty bardziej zagraża osobie chorego, niż jakakolwiek inna? Lekarze na ogół nie zaprzeczają konieczności uzyskania zgody chorego na zabieg, zaznaczają jednak, że szanse porozumienia nie są równe. Osłabiony przez chorobę pacjent niezdolny ocenić technicznych przyczyn, dla których chirurg w danym momencie decyduje się na operację, czyż może pretendować do poznania całej prawdy? Nawet uwzględniwszy dzisiejsze spopularyzowanie wiedzy lekarskiej i przyjąwszy, że chory jest dostatecznie „uświadomiony", by zrozumieć konieczność operacji — czy jest on w stanie, w gorączce, a więc w pewnej niepoczytalności, w jaką wtrąca go choroba, uznać tę prawdę? Jest jak dziecko: mniej mu zależy na dowiedzeniu się, czy stan jego jest ciężki, jak na tym, czy wyzdrowieje. Nawet ci chorzy, którzy wydają się dostatecznie odporni i chcą znać całą prawdę, w głębi serca pragną, aby ich pocieszyć, nawet oszukać, byle im zostawić iskierkę nadziei. Lekarz-chirurg ze swej strony ma również nie mniej wątpliwości. Zdaje sobie doskonale sprawę, jak trudna jest dokładna ocena aktualnego stanu chorego i że nawet najlepiej ustalona diagnoza może okazać się błędną, a najpewniejsze przypuszczenia mogą okazać się fałszywe. Zna nieoczekiwane dodatnie rezultaty zabiegów, jak też i niespodziewane katastrofy i to po operacjach zupełnie prostych.

Wobec takich doświadczeń tracą swą siłę nakazy prawne, odwoływanie się do przepisów zawodowych — pozostaje tylko sumienie lekarza, wsparte o etykę, wykutą w ciągu mniej lub więcej długiej praktyki lekarskiej. „Współczujemy takiemu chirurgowi — powiedział prof. Jean Gosset — którego ideał moralny ograniczałby się tylko do przepisów prawnych i do ścisłego przestrzegania kodeksu moralności lekarskiej". Większość zresztą skomplikowanych wypadków dotyczy dziedziny moralnej, a nie prawnej. Cóż jednak w praktyce czynić należy? Dziś dąży się coraz bardziej do rewizji dotychczasowego, zbyt konwencjonalnego stanowiska, wyrażającego się uproszczonym miłosierdziem. Może wkrót-

ce „dobrodziejstwo ciągłego kłamstwa i złagodzonej prawdy wyda się mniej dogodne". Prof. Delannoy proponuje podporządkować subtelności kłamstwa subtelnościom prawdy. Lekarz przecież nie kłamiąc, nie jest równocześnie obowiązany powiedzieć całej prawdy, tylko prawdę potrzebną, w formie dostępnej dla chorego, uwzględniając jego psychikę, kulturę, siły moralne, przewidywany czas trwania choroby. Może zawezwać do pomocy rodzinę, będzie się wystrzegał ujawniania zbyt brutalnego, powiadomi chorego o poważnym stanie zdrowia, zostawiając mu jednocześnie promyk nadziei. Stawiając diagnozę będzie ostrożnie dobierał słów, które przecież mają swój ciężar gatunkowy i mogą zrodzić obawy. Niegdyś syfilis był chorobą wstydliwą, jak również gruźlica. Dziś te zastrzeżenia wydają się nam dziecinne, a może za 40 lat nasze dzieci nie będą rozumiały obaw, które dziś nasuwa słowo: rak. Amerykanie już nie cofają się przed wypowiadaniem go, przez co mają ułatwione leczenie. Wangensteen u chorych operowanych na raka żołądka i świadomych tego, przeprowadza systematycznie po 6 lub 8 miesiącach powtórny zabieg, by usunąć możliwe przerzuty. Niektórzy chorzy przeszli kilka takich operacji. Czyż zdobyliby się na tak olbrzymi wysiłek i to z małą tylko nadzieją na zupełne wyleczenie, gdyby nie znali przyczyn swego cierpienia? Prawdziwe rozwiązanie problemu leży w szczerej i bezpośredniej współpracy chorego z lekarzem, w stworzeniu atmosfery sprzyjającej powrotowi do zdrowia. W wypadkach zaś beznadziejnych należy mu służyć z całym oddaniem i troskliwą miłością.

M. M.

TEATR I PSYCHOANALIZA

Związek teatru z psychoanalizą jest tak istotny i nierozerwalny, że — zdaniem Roberta Kantersa (w *Table Ronde*) jedno nie może istnieć bez drugiego. Zależność tę stwierdził już Freud, gdy wskazał H .R. Lenormandowi, jako swoich mistrzów, dramaturgów greckich i dzieła Szekspira.

Psychoanaliza przedstawia życie psychiczne w sposób dramatyczny. Dusza czy osobowość ludzka jest teatrem, w którym rozgrywają się konflikty między różnymi systemami psychofizjologicznymi. W praktyce terapeutycznej metoda psychoanalityczna polega na uczynieniu z pacjenta reżysera własnego dramatu wewnętrznego: ma on wyśledzić i określić działalność kilku „osób", które go zamieszkują, ma obserwować ich działalność w prymitywnych dziełach sztuki, jakimi są sny. Życie wewnętrzne jest więc tragedią, w której bierze udział dwóch czy trzech bohaterów. Tragedią tą rządzi fatalizm, ale rodzaj samouświadomienia po-

przez psychoanalizę może jednak wpłynąć na bieg tragedii. U podstaw tragedii indywidualnych leży kompleks — i nie jest przypadkiem, że kompleks uznany przez wszystkie teorie psychoanalityczne za najważniejszy odpowiada głównemu mitowi europejskiego teatru. Edyp — mit i kompleks — jest zarazem ojcem teatru i ojcem psychoanalizy. Stąd opinia Freuda, że dzieło Sofoklesa wzrusza nas do dzisiaj dlatego, że tragedia grecka jest zarazem naszą, jesteśmy Edypami *in potentia*, w walce wewnętrznej z fatalizmem. Tragedia grecka przedstawia bohaterów odległych w czasie, jednak rozwiązywanie ich konfliktów na płaszczyźnie moralnej, poprzez *katharsis*, okazało się trwałe. Tragedia jest stopniowym ujawnianiem kompleksu, podobnie jak to proponuje psychoanaliza. Tak jedna, jak i druga ma nas uwolnić od oszustw i pomyłek świadomości. Sztuka teatralna rozstrzyga konflikty bohaterów, równocześnie jednak proponuje rozwiązanie konfliktu autorowi i widzowi. Uznała to już dawno psychoanaliza, uciekając się, jak np. Moreno, do dramatu psychoanalitycznego, jako środka leczenia. Lecz dzieła Moreny — wartościowe dla celów leczniczych — niewiele są warte artystycznie. Ogólnie rzecz biorąc dekadencja sztuki dramatycznej przejawia się nie w wyborze tematyki czy sytuacji, lecz w błędnej koncepcji języka i konwencji teatralnej. Nikła wartość dramatu romantycznego francuskiego czy komedii mieszczańskiej XIX i XX wieku tłumaczy się tym, że popadają one w werbalizm, uznają postacie za takie, jakie one same się podają, nie badając kim są rzeczywiście. W rezultacie sztuki te są dalekie od prawdy psychologicznej.

Dzięki Freudowi teatr współczesny odnawia kontakt z głębiami człowieka. U Pirandella np. (u którego trudno jednak jest stwierdzić stopień zależności od teorii Freuda), dramat podważa ramy konwenansów społecznych czy psychologicznych — dociera pod człowiekiem-marionetką do człowieka prawdziwego.

Eugeniusz O'Neill, który w „Śmiechu Łazarza", w „Wielkim Bogu Brownie" czy „Dziwnym Pośredniku" daje obraz rozdwojenia bohatera, wydaje się bardziej niż od Freuda wywodzić wprost od Ajschylosa.

Uwagi Kantersa nie przeceniają freudyzmu, mają jedynie wykazać, że od czasów Ajschylosa dramaturg jest u siebie w dziedzinie świadomości i podświadomości. Chodzi zatem o to, by czerpiąc ze starożytności nie wracać doń po anegdotyczną szatę mitu, lecz po prawdę psychologiczną i językową.

Ciekawymi próbami stosowania metody psychoanalitycznej w teatrze są np. pełne liryzmu sztuki Jean Geneta *(Les Bonnes,* dramat homoseksualizmu), absurdalny, pełen efektów tragikomicznych teatr Eugeniusza Ionesco *(Les Chaises, Comment s'en débarasser),* T. S. Eliota *Cocktail Party* z głównym bohaterem psychoanalitykiem, „Elektra" Marguerite Youcenar czy „Południe" Julien Greena.

U. D.

KRYZYS FILMU FRANCUSKIEGO

W związku z dziesięcioleciem Festiwali Filmowych w Cannes w prasie francuskiej ukazał się szereg wypowiedzi na temat filmu francuskiego, których treść da się sprowadzić do jednego zasadniczego stwierdzenia: film francuski upada. Nie chodzi oczywiście o kryzys przemysłu filmowego, który wykazuje rokrocznie wzrost inwestowanych kapitałów (mimo wzrastających deficytów), a liczba przeszło trzystu producentów wskazuje na to, iż wielu ludzi uważa produkcję filmów za nader korzystny sposób operowania wielkimi kapitałami. Frekwencja w kinach francuskich również stale wzrasta: z 394 milionów w r. 1955 do 410 milionów w r. 1956. Tym niemniej dane te są pozornie tylko pomyślne: ze 129 filmów wyprodukowanych w r. 1956 znaczna ilość nie będzie nigdy zamortyzowana i wielu producentów liczy się z 30 procentową stratą swych wkładów. Na eksport kwalifikuje się zaledwie 20 procent filmów — reszta odpada z powodu miernej wartości. Światowy sukces trzech czy czterech filmów nie zabezpieczy egzystencji ludzi którzy pracowali nad realizacją 129 filmów.

Przyczyn krytycznej sytuacji, w jakiej znajduje się film francuski dopatrywać się należy, zdaniem opinii kompetentnych krytyków, w braku nowych wybitnych talentów aktorskich, braku zdolnych, twórczych scenarzystów, braku inteligentych i rzetelnych realizatorów. Jeden z wybitnych filmowców, François Truffaut, stwierdza wręcz: jeśli mówi się o kryzysie filmu, trzeba mieć na myśli kryzys ludzi, a nie rzeczy. Nie ma kiepskich filmów, kiepscy są natomiast realizatorzy, słabi scenarzyści. Autorzy scenariuszy na stawiane im zarzuty powiadają, że nie warto zbytnio suszyć sobie głowy, skoro realizatorzy (w wielu wypadkach i właściciele wytwórni), kierując się względami komercjalnymi, zmieniają dowolnie treść, wypaczają myśl autora do tego stopnia, że nierzadko zaledwie z trudnością poznać może w nakręconym filmie swe dzieło. W dążeniu do podniesienia poziomu filmów należy wyjść z założenia, zdaniem Truffaut, że film w przyszłości powinien być bardziej indywidualny, bardziej związany z osobowością scenarzysty-realizatora, że ma być owocem jego własnych przemyśleń, własnej koncepcji artystycznej, wolny od wszelkiej narzuconej sztampy. Autor-realizator powinien mieć podobną swobodę wyrażania swych myśli w obrazach filmowych, jak pisarz w swym dziele literackim.

M. R.

PRZEMIANY SMAKU

Nad przyczynami przemian w pojmowaniu sztuki wśród powojennego pokolenia we Francji zastanawia się w *Table Ronde* A. Thérive. 12-letnia córka profesora uniwersytetu wychowana na sztuce współczesnej odczuwa malarstwo realistyczne jako coś nienormalnego — prawie jak twórczość umysłowo chorych. Okazuje się, że młodzież przestaje rozumieć sztukę tradycyjną — co więcej zrywa z tradycyjnym typem kultury humanistycznej opartej na klasykach. Oprócz zwykłego prawa biologicznego dzielącego ojców i dzieci, w ostatnich czasach interweniuje dość energicznie historia — wstrząsami wojen rozrywając ciągłość rozwoju.

Od starszych różni dzisiejszą młodzież także po prostu niewiedza — rzecz całkiem wytłumaczalna i usprawiedliwiona. — W związku z szaloną inflacją literatury nikt prawie nie sięga dalej niż na dziesiątek lat wstecz — zazwyczaj trzeba się ograniczać do poznawania jedynie dzieł każdorazowego sezonu. Jeśliby nasi przodkowie żyli wśród stu wydawców i dziesięciu tysięcy literatów Paryża napewno mieliby mniej czasu na cieszenie się Boecjuszem, Tassem, czy Wergilim, pisze Thérive. — Wiemy przy tym, że pamięć jest z natury zdolnością zapominania. Utrzymujemy się z teraźniejszości wynurzając się z przeszłości — wyrzucając za burtę wszelki balast przeszłości. — Erudyci humaniści przeszli dziś na zgorzkniałą emigrację wewnętrzną, gdyż wybrali nieznajomość współczesności — tak jak ludzie dzisiejsi wybrali nieznajomość swych poprzedników.

Trzeba jeszcze dodać reformę nauczania. Przewaga wychowania humanistycznego została zniesiona. Większość inteligencji, nawet pisarzy należy do innej rasy niż ich poprzednicy z przed stu lat. Dziś Cycero i Seneka są takimi widmami jak autorzy Gilgamesza, czy Mahabharaty. Przy tym horyzont współczesności się rozszerzył. Klientela literacka obejmuje wiele narodów. Francja przestała być centrum świata. Palma pierwszeństwa przeszła lub przejdzie do innych ludów, które nigdy nie były dziećmi Rzymu i dla których klasycyzm dawno zmarł — jeśli nawet kiedykolwiek był żywy.

Pisane przed dwoma laty melancholijne refleksje francuskiego krytyka są i dla nas aktualne — szczególnie dziś, gdy przestano sztucznie hamować napływ sztuki awangardowej. Wydaje się, że żyjemy w wyjątkowym okresie (jego wyjątkowość zresztą stanie się zapewne wkrótce regułą) — rozwój kultury i techniki dokonywał się dotychczas zgodnie z postępem arytmetycznym, obecnie zaś (przeciąg ostatnich stu lat!) przeszliśmy na postęp geometryczny. Jak ludzka psychika, jej zdolność adaptacji kulturalnej itd. zareaguje na takie tempo „ponad granicą dźwięku?“ Niepokój gorączkowych poszukiwań w sztuce współczesnej byłby tu znamiennym symptomem.

J. P.

KOŚCIÓŁ KATOLICKI W FINLANDII

W marcu 1954 r. objął rządy pierwszy od czasów Reformacji katolicki biskup Finlandii. Fakt ten jest równoznaczny z wznowieniem fińskiej hierarchii katolickiej, która powstała w roku 1220 w drodze uniezależnienia się Kościoła fińskiego od szwedzkiego, uległa zaś rozbiciu w 16 w., w wyniku całkowitej protestantyzacji kraju. Ilość katolików jest w tej chwili nieznaczna, wynosi bowiem około 2100 osób, intensywna działalność misyjna pozwala jednak spodziewać się zwiększenia tej cyfry w niedługim czasie.

Obok zdecydowanej większości luterańskiej poważne miejsce zajmuje w Finlandii kościół prawosławny (ok. 80.000 wiernych). Spotkała się tu bowiem w XIII wieku działalność misjonarzy skandynawskich i angielskich z akcją misyjną kościoła wschodniego, popieraną przez kniaziów Nowogrodu. Stąd duża ilość prawosławnych (szczególnie w rejonie Jeziora Ładoga), którzy po przyłączeniu Karelii do ZSRR w większości przenieśli się w granice obecnej Finlandii. Niewielka ich część uznaje zwierzchność patriarchy moskiewskiego, znaczna większość jednak tworzy autokefaliczny Fiński Kościół Prawosławny, poddany władzy patriarchy konstantynopolitańskiego.

Apostolstwem wśród ludności luterańskiej zajmuje się kler rzymsko-katolicki, pracę misyjną wśród prawosławnych prowadzi natomiast ksiądz obrządku grecko-katolickiego, Fr. Robert de Caluvé z pochodzenia Holender. Pod koniec ostatniej wojny zbudował on w Rekola w pobliżu Helsinek niewielki kościół, w którym odprawia mszę św. w/g obrządku unickiego, na przemian co drugą niedzielę w języku staro-cerkiewno - słowiańskim i fińskim.

W Finlandii jest wprawdzie tylko nieliczna ilość unitów, w kościółku tym jednak co niedzielę można widzieć na mszy sporą grupę prawosławnych, a nawet luteran; po nabożeństwie wiodą oni z Fr. Robertem długie dysputy religijne, które przyczyniają się do rozładowania narosłych przez wieki uprzedzeń i nieporozumień.

Na podstawie „The Catholic Herald" opracował Juliusz Zychowicz.

STRACONA SZANSA

Wychodzący we Francji miesięcznik żydowski „L'Arche" (nr 6—7/1957) przynosi ciekawy przyczynek do historii martyrologii żydowskiej w czasie wojny. Korzystając ze specyficznej sytuacji Węgier jako kraju formalnie nie okupowanego przez Niemców, lecz sprzymierzonego z nimi,

co w znacznej mierze krępowało swobodę ich eksterminacyjnej polityki w stosunku do Żydów węgierskich — zorganizowali ci ostatni szeroko rozbudowaną działalność pomocy dla Żydów z krajów okupowanych: ściągano na Węgry wielu Żydów z krajów, gdzie byli oni narażeni na bezpośrednie prześladowanie, ukrywano ich tutaj, zaopatrywano w fałszywe dokumenty i wyprawiano do krajów neutralnych. Główny wysiłek był skierowany na to, by nie dopuścić do zorganizowania obozów koncentracyjnych i ghett oraz do masowych egzekucji na samych Węgrzech; osiągano to drogą przekupywania wysokich funkcjonariuszy niemieckich za pomocą ogromnych sum pieniężnych.

Jeden z aktywnych uczestników tej działalności, Joel Brand, pisze we wspomnianym miesięczniku, że w r. 1944 za pośrednictwem jednego ze swych ludzi zwrócił się do nich Himmler z następującą propozycją: Niemcy zobowiązują się odesłać milion Żydów z terenów okupowanych do krajów neutralnych oraz zniszczyć komory gazowe i piece krematoryjne w zamian za dostarczenie im 10.000 ciężarówek, które zostaną użyte wyłącznie na froncie wschodnim, nie zaś zachodnim. Termin odpowiedzi wynosi dwa tygodnie i na ten okres Niemcy wstrzymują akcję eksterminacyjną. Po otrzymaniu odpowiedzi pozytywnej wysadzają w powietrze swoje fabryki śmierci i odsyłają do krajów neutralnych pierwszych 100.000 Żydów, po czym następuje dostawa pierwszego tysiąca ciężarówek. Dalsza wymiana „towaru“ miała się odbywać tym samym systemem — „z ręki do ręki“.

Żydzi węgierscy mieli bardzo słabą tylko nadzieję możliwości realizacji ewentualnej umowy przez decydujące ośrodki palestyńskie. Sądzili jednak, że choćby tylko fikcyjne przyjęcie propozycji da niewątpliwą korzyść, pozwoli bowiem na bezpośrednie uratowanie 100.000 ludzi, ponadto zaś opóźni na pewien czas akcję eksterminacyjną o 12.000 ofiar dziennie (taka bowiem była przepustowość niemieckich fabryk śmierci), co w obliczu spodziewanej bliskiej klęski Niemiec miało ogromne znaczenie.

Autor artykułu, Joel Brand, na specjalnie oddanym do jego dyspozycji przez Niemców samolocie poleciał do Konstantynopola, by tam skontaktować się z czołowymi osobistościami świata żydowskiego z Palestyny i przekazać im niemieckie propozycje.

Dalszy przebieg wydarzeń był smutny: Moshe Sharett (późniejszy prezydent Izraela), z którym Brand miał w tej sprawie rozmawiać, nie dostał od Anglików zezwolenia na wyjazd do Turcji, Brand musiał jechać do Syrii, gdzie został przez dłuższy czas zatrzymany, a następnie przewieziony do Kairu. Wskutek tego nie zdołał wrócić w wyznaczonym terminie do Budapesztu. 12.000 Żydów nadal ginęło codziennie w krematoriach obozów niemieckich. *Juliusz Zychowicz*

PRZEGLĄD KRAJOWEJ PRASY KATOLICKIEJ

GRUDZIEŃ 1957

Pragniemy informować naszych Czytelników o tematyce innych polskich pism katolickich, wskazując przede wszystkim te artykuły, które mogą interesować szersze koła odbiorców.

Miesięczniki „Homo Dei" i „Ateneum kapłańskie", przeznaczone są zasadniczo dla duchowieństwa i poza jego kołami mało są popularne. Warto, ażeby bliżej zapoznali się z nimi ci wszyscy, którzy interesują się głębiej bądź zagadnieniami katolickimi w ogóle, bądź też poszczególnymi problemami katolickiej religii i kultury. Chociaż są to pisma fachowe (ich pełne tytuły: „Homo Dei" — Przegląd ascetyczno-duszpasterski, „Ateneum Kapłańskie" — Czasopismo teologiczne), co decyduje o formie zawartych w nich wypowiedzi, pozbawiając je elementu publicystyczno-atrakcyjnego, niemniej lektura ich nie wymaga na ogół głębszego przygotowania teologicznego.

*

Ostatni zeszyt „Homo Dei" (listopad — grudzień 1957, nr 6 (84), jest numerem specjalnym mariologicznym, wydanym z okazji Roku Maryjnego. („Ateneum kapłańskie" oraz „Ruch biblijny i liturgiczny" wydały podobne specjalne numery już wcześniej).

O. T. Karczewski CSSR w krótkim szkicu zatytułowanym „Mariologia w ostatnich latach" wprowadza czytelnika w ogólny stan badań mariologicznych. Zauważa, że jak mariologia jest obecnie najżywiej rozwijającą się gałęzią teologii, tak z kolei sama mariologia zajmuje się w tej chwili przede wszystkim tymi zagadnieniami, które dotyczą udziału Matki Bożej w dziele Odkupienia i Uświęcenia, Jej działania w Kościele. W centrum uwagi stoi przy tym zagadnienie wszechpośrednictwa, jakkolwiek zagadnienie udziału Maryi w Odkupieniu jest systematycznie pierwsze. Artykuł porządkuje tezy tych dwóch zagadnień (Maryja - Współodkupicielka i Maryja - Wszechpośredniczka Łask) i wprowadza najogólniej w toczącą się wokół nich dyskusję.

Nieco szerzej zajmuje się jednym z tych problemów ks. W. Granat w art. „Boga Rodzica — Współodkupicielka". Artykuł nawiązuje do zawartych w Piśmie świętym i Tradycji podstaw tezy o Współodkupieniu, omawia istotę oraz dotyczące tej tezy opinie teologiczne.

Artykuł ks. S. Łacha „Matka Chrystusa w Piśmie św. St. Testamentu" odpowiada na pytanie, czy w księgach Starego Zakonu zawiera się zapowiedź przyjścia, przywilejów i misji Maryi.

Ks. E. Dąbrowski omawia z kolei bardzo aktualny »Problem „Życia Maryi" w publistyce współczesnej». Czy w oparciu o znaną dokumentację historyczną można napisać biografię Maryi? Autor, omawiając poszczególne źródła zasadnicze i uzupełniające (Pismo św., apokryfy, tło historyczne i teologię) stwierdza, że wykorzystawszy je można pokusić się o napisanie takiego życiorysu, jakkolwiek i wtedy nie będzie on zupełny.

Polska tradycja maryjna posiada charakter nie tylko uczuciowy; mówi o tym art. ks. J. Majkowskiego TJ. „Matka Boża w dawnej polskiej ascezie". Polska teologia mariologiczna przełomu XVI i XVII wieku wyprzedza myśli, które święcą w tej chwili triumfy w całym Kościele, a praktyka całkowitego ofiarowania się Maryi była głoszona przez polską książkę na 41 lat przed narodzeniem św. Ludwika Grignion de Montfort.

Wiele ciekawych informacji zawiera art. O. J. Domańskiego OFMC „Przez Niepokalaną ku jedności", omawiający przejawy nawrotu kultu Matki Bożej wśród protestantów na tle ruchu unijnego i ekumenicznego niekatolickich wyznań chrześcijańskich w latach ostatnich.

Nie można również pominąć art. Konstantego Turowskiego „Zagadnienie społeczne w ślubowaniach Maryjnych", w których autor wskazuje praktyczne kierunki realizacji punktów społecznych ślubowań. Artykuł, chociaż pisany specjalnie dla duchowieństwa, może dać wiele materiału do myślenia również i świeckim.

*

„Ateneum kapłańskie" nr 3 (293) daje duży materiał liturgiczny:

O. P. Sczaniecki OSB w artykule „Trzy ujęcia istoty roku kościelnego" omawia naukę liturgii O. Gatterera, kard. Hozjusza i O. Parscha. Ciekawe dla wszystkich interesujących się głębiej liturgią. Między innymi, w związku z postacią kard. Hozjusza, porusza zagadnienie katechizacji opartej o rok liturgiczny: „Zagadnienie teologii kerygmatycznej było stawiane już dawniej. I kto wie, czy dawniej nie lepiej było ono rozwiązywane".

Ks. M. Rzeszewski w art. „Konwertyci i liturgia" w sposób bardzo ostrożny i solidny analizuje zagadnienie wpływu liturgii i przeżyć liturgicznych na proces nawrócenia. Przy okazji i on również zahacza o katechizację „liturgiczną", wskazując z kolei na pewne niebezpieczeństwa jej niewłaściwego stosowania.

O. F. Małaczyński OSB w art. „Polskie zwyczaje liturgiczne wobec odrodzenia liturgii" stwierdza, iż w związku z ogólną reformą liturgii przyszedł czas rozpatrzenia tych naszych zwyczajów krajowych, które odbiegają od norm liturgii rzymskiej, i to rozpatrzenia pod podwójnym kątem: autentycznego ducha liturgii i autentycznej polskiej tradycji. Omawia: roraty, zwyczaj, kolędy, obrzędy niedzieli

palmowej, rezurekcję i dni krzyżowe.

Problemem „liturgia a sztuka" zajmują się dwa, w pewnym sensie uzupełniające się krótkie szkice: Zofii Trzcińskiej-Kamińskiej „Drogi współczesnej sztuki sakralnej" oraz ks. L. Jeżowskiego „Myśl religijna w architekturze kościelnej". Materiał „liturgioznawczy" uzupełnia dział recenzji, poświęcony wyłącznie powojennym pozycjom liturgicznym (8 pozycji) oraz kolejny odcinek Przeglądu Bibliograficznego rejestrujący powojenne wydania obce z zakresu liturgii i życia liturgicznego (103 pozycje).

Art. O. B. Przybylskiego OP „Kapłaństwo wiernych. Szkic bibliograficzny" zawiera bardzo wiele ciekawego materiału na temat zagadnienia, tak na ogół niejasno rozumianego przez świeckich, a tak dla nich istotnego. Artykuł omawia historię zagadnienia, dłużej zatrzymując się na aktualnych stanowiskach, zajmowanych w tej kwestii przez poszczególnych teologów. Nie pomija również odbicia tej prawdy w praktyce życia chrześcijańskiego.

Wszystkich interesujących się problematyką polskiego katolicyzmu odsyłamy do art. ks. J. Pastuszki „Psychologia życia religijnego ludności wiejskiej". Autor dostrzega zasadniczy związek między religijnością polską w ogóle a religijnością polskiej wsi. Przeprowadza próbę pewnej syntezy zagadnienia i jego oceny. Warto, aby artykuł ten, wiążący się z ankietą „Znaku" na temat formacji katolicyzmu polskiego w dwudziestoleciu, wywołał szerszą dyskusję.

Ks. Lech Kaczmarek w art. „Poglądy religijne H. Bergsona" przeprowadza analizę tego aspektu filozofii Bergsona i ocenia go ze stanowiska katolickiego. Artykuł zawiera bogatą bibliografię zagadnienia.

Pewną niespodziankę sprawia art. Jana Żurakowskiego: „Zabobonność inteligencji w praktyce duszpasterskiej". Zamiast wróżących cyganek i feralnej trzynastki znajdujemy w nim podkreślenie niezwykle ważnego i aktualnego, jakkolwiek przeważnie niedostrzegalnego i niedocenianego zagadnienia wpływów neognostycznych wśród inteligencji. Mówi pokrótce o założeniach gnozy, przeprowadzając porównanie jej z doktryną chrześcijańską, o jej różnych, pozornie niezwiązanych ze sobą formach przenikania w środowiska katolickie, o sposobach i metodach przeciwdziałania. Artykuł przeznaczony zasadniczo dla duszpasterstwa, radzimy przeczytać wszystkim.

Na uwagę szerszych kół czytelników zasługuje również essey Józefa M. Święcickiego „Humanitaryzm w odwrocie ku Bogu" poświęcony zjawisku odwrotu od humanizmu i humanitaryzmu wolnomyślnego w literaturze skandynawskiej. Chociaż ów humanitaryzm nie dochodzi jeszcze do Boga, ale widzi już niewystarczalność swej dotychczasowej postawy.

*

Niezależnie od tych dwóch miesięczników, chcielibyśmy zwrócić uwagę na bardzo dobrze redagowany, ilustrowany tygodnik „Przewodnik katolicki" — pismo popularne, godne jak najszerszego rozpowszechniania. Operuje ono formą przystępnego wykładu religijnego, felietonu, dobrej i konstruktywnej literatury, wreszcie atrakcyjnego reportażu. Stałe działy numeru, to: materiał liturgiczny („Święty tydzień" — omówienie liturgii tygodnia oraz artykuły okolicznościowe), kronika życia religijnego i „W cztery oczy" — odpowiedzi duszpasterza na pytania nadsyłane przez czytelników z zakresu liturgii, nauki katolickiej, etyki itp. Poza tym każdy numer zawiera dodatek dla dzieci „Mały Przewodnik". Obok tych stałych działów w numerach grudniowych (nr 48, 49, 50, 51/52) widzimy między innymi dwa artykuły dr W. Krzyżaniaka „U podstaw etyki" i „Człowiek i jego dzieło" (dotyczy właściwego stosunku do zdobyczy cywilizacji), będące częściami większego cyklu „Religia, nauka, światopogląd", duży artykuł o Matce Ledóchowskiej, wspomnienia gen. Hallera z Betleem, wrażenia z V-go Kongresu Prasy Katolickiej we Wiedniu, notatkę o słynnym reżyserze włoskim Fellinim (z której dowiadujemy się, że film „Noce Cabirii" otrzymał wyróżnienie Międzynarodowego Katolickiego Biura Filmowego), a także szereg dobrych przedruków literackich Werfel, „Pieśń o Bernadecie", Conrad, O. Henry, Čapek i in. Nr 49 poświęcony jest w dużej części zagadnieniu macierzyństwa.

J. A. E.

W SPRAWIE PRENUMERATY NA ROK 1958

Dla zapewnienia ciągłości dostawy MIESIĘCZNIKA „ZNAK" przypominamy o konieczności odnowienia prenumeraty na rok 1958. Wpłaty (w wysokości zł 30.— kwartalnie, zł 60.— półrocznie, zł 120.— rocznie) przyjmuje Administracja, PKO-Kraków, konto nr 4-9-613; względnie „Ruch" Kraków, Worcella 6, PKO Kraków, konto nr 4-6-777. Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są również przez urzędy pocztowe i listonoszy w terminie do 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Cena prenumeraty zagranicą jest o 40% droższa. Przedpłatę na tę prenumeratę przyjmuje na okresy kwartalne, półroczne i roczne — Administracja w Krakowie, PKO nr 4-9-613, względnie PKWZ „Ruch", w Warszawie, ul. Wilcza 46 za pośrednictwem PKO konto nr 1-6-100024.

RÉSUMÉ.

cependant combattus par le clergé par suite de leur indépendance et du manque des liens formels avec l'Eglise. L'auteur critique la presse catholique de cette époque, ainsi que l'activité catholique culturelle et éducatrice, la trouvant fort insuffisante. Il entre en polémique avec les opinions du professeur Plezia et du rédacteur Turowicz, publiées dans les numéros précédents. A son avis elles représentent d'une façon trop optimiste le rôle social de certains milieux catholiques intellectuels, leur influence étant en réalité fort limitée. Pour un homme de bonne volonté, mais se trouvant hors de l'Eglise, le catholicisme s'alliait trop souvent à l'idée du fanatisme, nationalisme et obscurantisme de toute sorte. C'est pourquoi beacoup de convertis et entre autres l'auteur même allaient vers l'Eglise par un chemin trop long et plein de détours, se heurtant contre des difficultés et des obstacles, qui ont decouragé et éloigné de Dieu plusieurs d'entre eux. 14

5. **Andrzej Grzegorczyk:** Entre les réflexions contemplative et discursive:

L'empirisme contemporain demande qu'on réduise les axiomes théoriques aux propositions descriptives. Les propositions et concepts scientifiques se divisent donc en deux grands groupes: les propositions et les concepts abstraits, ainsi que les propositions et concepts descriptifs. Le rôle des propositions descriptives est en outre double:

1) Elles entérinent les données experimentales, par quoi elles confirment où infirment les théories.
2) Elles fournissent des analogies à base du monde aperceptible, ce qui facilite la compréhension des concepts théoriques.

Les concepts des théories scientifiques abstraites et des systèmes philosophiques sont analogiques. Ils se fondent sur les données aperceptibles, que nous présente l'expérience de tous les jours. Une telle analogie nous fait saisir aussi bien la théorie des électrons, que l'affirmation de l'existence de Dieu. Cette dernière peut-être formulée comme suit: il existe quelque chose, dont la relation au monde matériel est semblable à cel-

Chronique.

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE


IN HOC
SIGNO
VINCES

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK X — Nr 1 (43)

STYCZEŃ 1958
KRAKÓW

Drogi ludzkich poszukiwań, dążeń i odnajdywań bywają bardzo dziwne — nie zna się cudzych dróg, często nie zna się własnej. Wyobrażamy sobie, że Bóg spyta człowieka po śmierci, kim jesteś — ale czy to nie człowiek raczej spyta Boga, kim jestem, kim naprawdę jestem? Sami widzimy tę sprawę niejasno, tym bardziej, że do końca nie tylko j e s t e ś m y, ale przede wszystkim s t a j e m y s i ę. Ostateczna odpowiedź na nasze pytanie zależy chyba od tego czy stawaliśmy się wedle najlepszych naszych możliwości. Różnych. Inna była droga pasterzy, inna Trzech Króli, sunących z dziwacznymi darami w otoczeniu śmiesznego orszaku, ale jedni i drudzy wrócić musieli potem „do krainy swojej". Nawet oni nie mogli powiedzieć, że doszli raz na zawsze. Cóż dopiero my, którzy patrzymy w gwiazdę nad stajenką, ale często ślepniemy na jej blask; którzy o niej w ogóle nie wiemy; którzy wiemy, lecz mamy ją za błędny ognik; my wszyscy, różni ludzie na różnych drogach.

Myśląc o tej różności, „i że tak wszyscy w różne chodzą strony — każdy ku swojej gwiaździe obrócony", ale że jednak wspólne jest wędrowanie i dzięki temu przejmujące bywają spotkania — opracowaliśmy ten pierwszy w roku 1958 numer „Znaku".

MODLITWA
Św. HELENY DO TRZECH KRÓLI

Podobnie jak ja — przybyliście póżno. Pasterze byli tu już dawno, nawet i bydło. Dołączyli się do chórów anielskich, zanim wy jeszcze zdecydowaliście się ruszyć w drogę. Dla was naruszony został odwieczny porządek przestworzy i nowe wyzywające światło zabłysło wśród zdziwionych gwiazd.

Jakże pracowicie przybywaliście — zatrzymując się, obliczając — gdy pasterze odrazu przybiegli tu boso! Jak dziwacznie wyglądaliście w drodze ze swym egzotycznym orszakiem, z niedorzecznymi darami!

Dotarliście wreszcie do ostatniego etapu i gwiazda zatrzymała się nad wami. Coście wówczas zrobili? Złożyliście wizytę Herodowi, wymieniając śmiertelne komunały, od których zaczęła się święta wojna motłochu i urzędów z niewinnością.

Ale jednak przyszliście i nikt was nie odtrącił. Dla was również znalazło się miejsce przed żłobkiem, a wasze niepotrzebne dary zostały przyjęte, bo ofiarowaliście je z serca. W tym nowym porządku miłości, który się właśnie narodził i wy macie swe miejsce. Nie byliście gorsi w oczach świętej Rodziny, niż wół i osioł.

Jesteście patronami wszystkich póżno przybywających — uciążliwie wędrujących ku prawdzie — których dezorientuje wiedza i filozofowanie, którzy z uprzejmości potrafią stać się współwinnymi — i którym zagrażają własne ich talenty i zdolności.

Przez Tego, który nie odrzucił waszych dziwnych darów, módlcie się za ludzi uczonych, wysubtelnionych, zawiłych. Niech i oni zmieszczą się wśród klękających na słomie. Niech nie będą zapomniani przed tronem Boga, gdy prostaczkowie przyjdą do swego królestwa.

Evelyn Waugh

Tłumaczyła Ewa Gieratowa (Bronxville)

HALINA GÓRSKA

OPOWIEŚĆ O ŚWIĘTEJ KRYSTYNIE DZIWNEJ

O AUTORCE

Halina Górska, popularna autorka powieści dla młodzieży i znana działaczka społeczna, rozpoczęła działalność około roku 1930 na terenie Lwowa. Terenem jej zainteresowań i pracy byli młodzi mieszkańcy przedmieść, dzielnic robotniczych, bezdomni i bezrobotni. Owocem jej wędrówek po przedmieściach lwowskich był cykl pogadanek o „Nieznanym Lwowie", wygłaszanych przed mikrofonem lwowskiej rozgłośni radiowej. Audycjami tymi zapoczątkowała Górska szerszą akcję „Radio — Dzieciom", mającą na celu przyjście z pomocą materialną najbiedniejszej młodzieży. Wokół autorki audycji skupia się grono ubogich bezdomnych chłopców, dla których organizuje Górska świetlicę, a następnie „dom dla bezdomnych", zbudowany własnymi rękami jej podopiecznych. Niestety atmosfera wśród chłopców, a przede wszystkim intrygi rozniecane przez ludzi niechętnych pisarce (i całej akcji) uniemożliwiają jej kontynuowanie pracy w tym zakresie. Górska poświęca się wyłącznie pracy pisarskiej. Współpracuje z warszawską grupą „Przedmieście", bierze czynny udział w lwowskim zjeździe pracowników kultury w 1936 roku. Właśnie udział w zjeździe, jak również jej współpraca z lwowskim czasopismem „Sygnały" (pod red. Karola Kuryluka), zwłaszcza zaś napisany dla tego pisma artykuł o Stefanii Sempołowskiej, którą Górska uważała za swoją ideową mistrzynię, skonfiskowany przez cenzurę — wszystko to obarcza pisarkę mianem „politycznie podejrzanej". W latach kiedy Lwów znajdował się pod władzą radziecką, Górska bierze nadal czynny udział w życiu polskich środowisk twórczych na tym terenie. Pracuje nad nową powieścią, gromadzi materiały etnograficzne z regionu huculskiego. Po wkroczeniu Niemców do Lwowa, 19. IX 1941 Górska zostaje aresztowana, a 4. VI. 1942, w dniu Bożego Ciała, rozstrzelana na Piaskach pod Lwowem.

Twórczość literacka Haliny Górskiej nie doczekała się wyczerpującego opracowania. Jedyne poważniejsze studium na ten temat zamieściła Maria Letki w Księdze Pamiątkowej ku uczczeniu 40-lecia pracy naukowej Juliusza Kleinera (Łódź 1949).

Pierwsza książka Górskiej „O księciu Gotfrydzie" ukazała się w r. 1930. Następna pozycja to powieść „Nad czarną wodą", którą określa sama autorka jako „wiązankę z fotograficzną ścisłością odtworzonych wspomnień". Są to dzieje pięciu „chłopców z Czerniakowskiej" zakładających „Zakon Błękitnych Rycerzy" do walki „ze złem, ciemnotą, kłamstwem i wszelką słabością własnego serca". W tym samym środowisku toczy się akcja następnej powieści „Chłopcy z ulic miasta" (1934). Również na materiale własnych doświadczeń autorki wyrosła powieść „Ślepe tory". Bohaterami są tu młodzi bezrobotni i ich opiekunowie — postaci znane pisarce z czasów akcji „Radio — Dzieciom". Powieść ta zapoczątkowuje zamierzony cykl powieściowy „Barak płonie", druga jego część to „Ucieczka". Psychologiczny aspekt podziałów społecznych w konkretnym przypadku współżycia dwóch dziewczynek, to problem książki „Druga brama".

Cała twórczość Górskiej ma charakter typowo autobiograficzny, wyrasta z jej własnych obserwacji i doświadczeń, toteż słusznie zauważyła M. Letki, że „jej powieści układa właściwie samo życie i ono to komponuje sytuacje bardziej wzruszające i bardziej wstrząsające, niżby to potrafiła fantazja utalentowanego pisarza".

Oprócz rozprawy M. Letki, o twórczości Haliny Górskiej znajdziemy wzmianki w opracowaniach literatury okresu 20-lecia (Czachowskiego, Fika, Pape'ego). Wspomnienie o Górskiej ukazujące ją przede wszystkim jako działaczkę społeczną napisała Helena Boguszewska (Łódź 1945).

Poniżej drukujemy jeden z ostatnich, nigdzie dotąd nie publikowanych utworów Górskiej. Wśród tych przeżyć i przemyśleń, którym autorka nadała kształt literacki, utwór ten brzmi nowym, przejmującym tonem.

*

Dziwne, zaprawdę dziwne było twe serce, Krystyno! Serce pełne miłości tak gorącej i miłosierdzia tak niewyczerpanego, iż go już inne ludzkie serca znieść ani wyrozumieć nie mogły. I jak powiada dziejopis, „nawet ludzie dobrzy a pobożni modlili się do Boga, aby nie tak wysoko podnosiła się w niej ręka Jego i iżby udatniejsze były ludziom postępki Krystyny".

Ocaliłaś setki dusz, Krystyno, i znosiłaś męczarnie jako żaden może ze sług bożych nie znosił i wsławiłaś się cudami wieloma, a jednak... tak mało ukochało cię serc.

I stało się, że ty, która w miłości dla ludzi bezgranicznej nie tylko ciało swoje na męczarnie srogie wydałaś, ale wieczną szczęśliwość duszy dla nich oddaliłaś, nie miłość, ale grozę raczej w ludziach budzisz.

Są bowiem sprawy, Krystyno, zbyt wielkie i tajemne dla naszych biednych, małych ludzkich serc.

Niebo we Flandrii nie jest bardzo błękitne, ale szarość jego nie posiada barwy popiołu. Rozpina się ono niby perłowe skrzydło nad świeżą zielenią dalekich łąk, po których wędrują brząkając dzwoneczkami trzody. I ta perłowa jakoby blaskiem od zewnątrz prześwietlona szarość ucisza duszę. Jest w niej jakowaś słodycz przedziwna, która zdaje się prowadzić myśli ludzkie w pół śnie a pół jawie w niekończącą się dal.

Czasem znowu po jasnym błękicie nieba wędrują nieustannie jedne za drugimi srebrzyste obłoki.

I wówczas Krystynie, idącej za trzodą, wydaje się, że oto idzie ona wraz z obłokami.

Któż bowiem wiedzieć może, czy owce, czy obłoki pędzi przed sobą Krystyna?

Krystyna śpiewa.

Śpiewa o Panu naszym Jezusie, który tam w górze czeka na powracających z ziemi pasterzy.

Ludzie zatrzymują się i słuchają w zadumie i uśmiechają się.

Krystyna idzie w dal za trzodą i obłokami, nie widząc ich. Spod lnianego kapturka błyszczy złoto jej włosów, ciemne pół opuszczone rzęsy rzucają długie cienie na białość twarzyczki dziecięcej jeszcze, a gdy unosi je czasem, oczy jej mają barwę hiacyntu.

I ludzie myślą:

— Pastereczko wdzięczna! Miły być musi Bogu twój śpiew.

O poranku, wczesną wiosną, Flandria jest krainą mgieł.

Krystyna lubi wychodzić wówczas przed chatę, jeszcze przed wschodem słońca.

A nie widać wtedy ani łąk, ani ziemi, ani nieba, ani wyniosłego zamku hrabiów z Loën.

Chata Krystyny zdaje się leżeć na dnie wód szarych i nieprzejrzanych.

I Krystyna z drżeniem serca, w modlitewnym skupieniu — czeka.

Któż bowiem może wiedzieć, co wyłoni się z owej mgły, gdy przedrze ją słońce?

Może nagle rozsunie się szara zasłona, i Krystyna ujrzy to, za czym tęskni długie ciemne noce i długie dnie, kiedy wędrując za trzodami swymi nie może nigdy dojść do celu swej wędrówki?

Krystyna przypomina sobie, jak razu pewnego, gdy dzieckiem jeszcze była maleńkim, zakrystian podniósłszy ją do góry, ukazał jej świat przez kolorowe szybki kościoła, które był wówczas pan z Loën wprawić kazał.

Gdy spojrzała przez jedną, ujrzała, że świat cały stoi w płomieniach.

Niebo i ziemia, drzewa i ludzie, wszystko — stało w ogniu czerwonym i złotym. Było to straszne i porywające zarazem.

— Oto jest — pomyślała Krystyna — królestwo złotych salamander o rubinowych oczkach...

Ale zakrystian podniósł ją do drugiej szybki, i Krystynie wydało się nagle, że jest na dnie morskim.

Szmaragdowa zieleń objęła ją chłodną falą. Drzewa zdawały się być dziwnymi wodorostami, a ludzie płynęli cicho wśród zielonych wód...

Następna szybka była żółta, i Krystyna poczęła wyrywać się i płakać, albowiem świat cały zamknięto nagle w bryle bursztynu jak uwięziony listek czy muszkę.

Zakrystian roześmiał się i podniósł dziecko do czwartej szybki. Krystyna zamarła w zachwyceniu.

Wszystko tonęło i roztapiało się w liliowej poświecie. Niebo, ziemia i drzewa, jakgdyby zatraciwszy swój cielesny kształt, ledwie rysowały się w ametystowym blasku.

Krystyna nie widziała już znanego sobie świata w innej jeno postaci i barwie. Wydało się jej, że jest to już świat inny, nieznany i nigdy nie oglądany.

I oto wnętrze jego poczęło żyć niezależnie już od barwy szkła i trzymających Krystynę w górze rąk. Ametystowe światło przełamało się złotem, i pierwszy raz wyciągnął ku Krystynie ręce On.

Nie miał cielesnego kształtu. Postać jego rysowała się ledwie w liliowej poświecie. Tylko oczy... Oczy pełne niezgłębionej tęsknoty, niewypowiedzianej dobroci i smutku.

I Krystyna wyprężyła się ku niemu w porywie zbyt wielkim dla jej dziecięcego serca, w straszliwym spazmie tęsknoty, od którego zamarło w niej wszystko z bólu. Drobne jej ciałko stężało, i napełniła

je struga gorącej radości. Krystyna straciła poczucie łączności z ziemią.

A kiedy ocknęła się na rękach przerażonego zakrystiana i płaczącej matki, która rozcierała jej zdrętwiałe członeczki, długo nie można jej było utulić w płaczu.

I teraz, kiedy Krystyna stoi przed progiem chaty, czekając z drżącym sercem na wschód słońca, myśli, że taki właśnie ametystowy świat wyłoni się przed nią zza mgły.

Krystyna modli się przed progiem chaty swojej.

Słońce już wzeszło.

Jutrzenka maluje niebo, od łąk płynie zapach ziół.

Siostry jej wychodzą przed chatę i patrzą na Krystynę, trwającą w zachwyceniu.

W różanym i złotym świetle jutrzenki krople porannej rosy błyszczą na jej włosach, jak diamenty.

Stają tedy cicho i myślą z radością wielką i pokorą:

— Błogosławiona jest chata, w której się rodziłaś!

. . . .

Wszelako czasem nad Flandrią przelatuje wiatr.

Zrywa się nagle od morza i leci chwiejąc drzewami jak wątłą trzciną. Po niebie pędzą wówczas i przewalają się ciemne chmury, a słońce zachodzi krwawo, zapalając je czerwienią i złotem, niby płonące żagwie.

Krystyna biegnie wówczas przed siebie aż na wysoką górę, na której niegdyś stał młyn, strawiony przez pożar.

Nie wie, po co biegnie. Nie przeczuwa tego jeszcze.

To wiatr zdaje się ją gnać, biorąc na swe czerwone skrzydła.

I staje tam Krystyna, szarpana przez wicher i przez cierpienie jakoweś straszliwe, któremu nie umie nadać imienia.

Czerwone strzępy chmur, rzucone w przestrzeń przez wicher, wydają jej się strzępami ociekających krwią serc.

I nie wie, czy serce jej jest także między tymi potępionymi, palonymi przez ogień i szarpanymi przez burzę. Nie myśli o tym.

Czuje tylko, że ten ogień i ją pali, że ten wiatr i ją szarpie. Wyciąga ręce do Pana swego i modli się o litość dla tych serc.

Wszelako tej Krystyny nie widzi nikt, albowiem któż chodzi na pustkowie patrzeć na szarpane wichrem chmury?

Wszyscy dostrzegają jeno wdzięczną pastereczkę o włosach złotych i oczach barwy hiacyntu, tonącą w zachwyceniu modlitwy.

Toteż nikt się nie dziwi, gdy Krystyna umiera, piętnaście lat mając i nawet siostry jej — nie płaczą.

— Bóg wziął swoją dzieweczkę — powiadają.

A że jest to wiosna, dzieci znoszą jej pęki fiołków, krokusów i anemonów.

Pewnie na grobie jej zakwitłyby lilie, i stanęłaby Krystyna jako patronka pasterzy, w wianuszku z rumianku w wiejskich kapliczkach, i na wiosnę święconoby przed nią zioła, chroniące od złego chaty i obory, gdyby nie wychodziła czasem o wietrznym zachodzie patrzeć, jak wicher rzuca w ciemność płonące żagwie chmur.

Albowiem tu właśnie zaczyna się owo zdarzenie tak dziwne, że sam dziejopis, pisząc o nim, zaklina, by nie chciano temu, co mówi, „wiary uwłaczać". Tak mu się samemu to niezwykłym i niepodobnym do wiary wydaje.

. . . .

— Pójdź za mną! — rzekł Krystynie anioł. — A nie oglądaj się na prawo, ani na lewo, jeno idź śladem skrzydeł moich.

I poszli wąską ścieżyną nad przepaściami, a wkoło była mgła gęsta i nieprzejrzana.

I nie było widać niczego, jeno skrzydła anioła świeciły srebrzystym blaskiem w mroku i jeno z przepaści podnosił się i wybuchał jęk, jakgdyby tam z ciemności wołały tysiące w niekończącej się skardze. Czasami był on, jak przeciągłe, jednostajne wycie wichru, czasem skomlał o litość żałosnym kwileniem, czasem wybuchał straszliwym rykiem bólu lub tysiącem przekleństw, rozsypujących się jak uderzenia gromu.

I kiedy Krystyna usłyszała ów jęk, uczuła, że staje w niej serce, i zatrzymała się, nie mogąc postąpić kroku, ani wymówić słowa.

Aliści anioł rzekł:

— To dusze potępione albo pokutujące, Krystyno. Pójdź ze mną, a nie stawaj i nie oglądaj się ani na prawo, ani na lewo.

I poszli dalej, ale mimo że na skinienie anioła mgła otaczająca przepaście stała się jeszcze gęstsza, Krystyna pastuszka z Flandrii — widziała. Albowiem przywykła już była do widzenia we mgle...

I oto z obydwóch stron otchłani zamajaczyły ręce.

Ręce wyciągnięte w rozpaczliwym błaganiu.

Ręce ściśnięte w przekleństwie.

Ręce szarpiące w bólu swe własne członki.

Ręce drapiące skały.

Ręce załamane w beznadziejnej boleści.

Ręce czepiające się czegoś jak ręce topielców.

Ręce rozchwiane w powietrzu, niby gałęzie poruszające się bezładnie, ostatkiem sił.
Ręce ginące z pragnienia, żebrzące o kroplę dżdżu.
Ręce wyschłe z głodu i błagające o chleb.
I Krystynie wydało się, że to ku niej wyciągają się wszystkie.
Cóż im da, czymże je nakarmi Krystyna?
Jest tylko biedną pastuszką z Flandrii. Jakżeż poradzi sobie z cierpieniem świata?
Nie posiada niczego prócz siebie. Więc mówi po prostu:
— Oto jestem. Bierzcie mnie.
I z rozpostartymi ramionami idzie ku otchłani.
Ale anioł osłania ją skrzydłami, a kiedy je znowu otwiera, Krystyna nie widzi już mgieł unoszących się nad otchłanią i nie słyszy jęku potępionych.

Przed oczyma Krystyny rozpościera się ametystowa dal, a święci patrzą z zadziwieniem na tę dzieweczkę, którą anioł prowadzi przed tron Najwyższego — płaczącą.
Ale Ten, który schodził do otchłani, nie dziwi się.
— Krystyno... — mówi tylko cicho — Krystyno...
I Krystyna podnosi głowę.
Z liliowej poświaty patrzą na nią oczy już raz w dzieciństwie widziane, i pod spojrzeniem ich Krystyna przestaje płakać.
On pyta:
— Czy wiesz, na co się ofiarowałaś, Krystyno? Niczym są męki ciała, które znosić będziesz wobec męki duszy. Tęsknota trawiąca człowieka, który ujrzał niebo i stracił je, pali bardziej, niż ogień piekielny. Czy nie lękasz się Męki Tęsknoty, Krystyno?
I Krystyna czuje, że w promieniach tych oczu taje w niej w słodkim zachwyceniu serce, i chce zawołać:
— Zatrzymaj mnie, Panie!
— Skądże wezmę siły, by znieść mękę oddalenia?!
— Jestem tylko małą dziewczynką z Flandrii!
Ale w tej samej chwili przypomina sobie owe ręce, ręce wołające z otchłani i odpowiada Panu mężnym spojrzeniem:
— Jestem gotowa!
A wtedy On podnosi rękę i mówi:
— Niech się stanie jako zażądałaś! Powrócisz na ziemię i będziesz cierpieć, a każde twoje cierpienie wykupi jedną duszę. A gdy zechcesz już spocząć przywołasz mnie, przyjdziesz spocząć na sercu moim!
I tu się zaczyna Krystyny żywot drugi.

. . . .

Krystyna budzi się.

Nad sobą w górze słyszy śpiew. Ale śpiew ten, który dawniej niósł ją na skrzydłach swoich aż w niebo, wydaje się jej po śpiewie anielskim — zgrzytem, który ją przeraża. Krystyna podnosi się, chcąc uciec od tego dziwnie rażącego jej ucho wrzasku, i wszyscy cofają się przerażeni. Ksiądz chroni się za ołtarz, wieśniacy uciekają z kościoła.

Tylko najstarsza siostra Maria, która chowała ją po śmierci matki, zostaje.

Powieki Krystyny unoszą się z trudem, ciało jest obcym, nieznośnie gniotącym ciężarem. Tak obcym, że Krystyna spogląda ze zdumieniem i wstrętem na swe ręce i na swe nogi. To nie jest ona. To nie Krystyna. Krystyna jest zamknięta wewnątrz tego i szamoce się w nieznośnym bólu.

Maria i ksiądz patrzą na nią, nie mogąc wymówić słowa, drżący i bladzi z przerażenia.

Krystyna rozgląda się po kościele w zupełnej ciszy.

I ten kościół tak olbrzymi dla niej, tak biegnący w górę ostrymi łukami sklepienia, zdaje się ją tłoczyć i dusić.

Kamienne mury odgradzają ją od jej Pana, tam w górze; chcą ją przywalić na zawsze swoim ciężarem.

Przywykłej do przestrzeni niebieskiej Krystynie zdaje się, że te mury walą się na nią, że zamkną ją już na zawsze w swym ciemnym grobie, nigdy nie ujrzy już Jego.

I Krystyna rzuca się na oślep przed siebie i poczyna biec w górę aż pod strop kościelny i biegnie, tak biegnie tam i z powrotem, niby oszalały z tęsknoty ptak, tłukący się w klatce.

Aż wreszcie pada bez sił z rozpostartymi ramionami na zimne płyty kamienne.

I wówczas ksiądz i Maria powoli, nieśmiało zbliżają się do niej, biorą ją na ręce i niosą.

W chacie Krystyny tłoczą się wkoło niej wszyscy. Krystyna rozpoznaje już twarze sióstr, przyjaciół, sąsiadów. Tylko twarze te są jakieś inne, niż dawniej. Krystyna czyta w ich oczach jak w otwartej księdze. Krystyna widzi ich dusze. I jakżeż ciasne są i maleńkie te biedne ludzkie dusze, jak mało w nich miejsca na miłość ku Niemu! Fala litości zalewa serce Krystyny. Pochyla się nad nimi, jak matka pochyla się nad chorym dzieckiem. Mówi im o swoim posłannictwie i o słodyczy oczu Jezusowych.

Ale oni chcą wiedzieć, jak męczą się „ci" — „tam". Niech im to powie!

Krystyna patrzy w tępe twarze tych wieśniaków, wiecznie ku ziemi i jej troskom pochylonych i poczciwych mieszczan z St. Trudon, tak bardzo lubiących wieprzową pieczeń i piwo, i rozumie, że nigdy, przenigdy nie pojmą oni, iż największą męką jest Męka Oddalenia. I rozumie, że chcąc podnieść ku Bogu te dusze, trzeba je wstrząsnąć tak mocno, iżby oderwały się od ziemi, trzeba je przepalić w ogniu przerażenia.

I Krystyna wstępuje w rozpalone piece i kładzie się naga na cierniach i przywiązuje się do kół, na których łamią złoczyńców, i spędza całe dnie pod lodem rzeki Mozzy.

Nieskończonym jest szereg mąk, które wymienia dziejopis! O jednym wszelako nie wie, że męki te były dla niej jeno chwilami spoczynku i ukojenia. Albowiem w straszliwej męce ciała zapominała o stokroć gorszej męce duszy.

Często bowiem rozpętywała się w sercu Krystyny taka burza tęsknoty, że jako w ów pierwszy dzień po obudzeniu się ze snu śmiertelnego, biegła przed siebie, nie patrząc gdzie biegnie i nie mogła znieść świata ani ludzi, jeno wyrywała się w górę jak ptak.

Duch jej zaś zdawał się wówczas brać górę nad ciałem, bo wbiegała na góry i dzwonnice, a uciekając w lasy krążyła po wierzchołkach drzew.

A że sądzili ludzie, iż jest szalona lub opętana od diabła, i krępowali ją sznurami, tedy nie śmiała czasem zejść po pożywienie do chat.

I kiedy razu jednego w dalekie zaszedłszy pustkowie, z głodu tam omdlała, uczynił z nią Bóg cud przedziwny.

Oto wydało się dzieweczce w omdleniu onym leżącej, iż siedzi przed chatą w jasnym blasku słońca, a rozkosz jakowaś niewymowna napełnia jej piersi i że nabrzmiewają one jak pąki na wiosnę. Aż oto podbiega ku niej dzieciątko małe i bardzo wątłe i dzieciątko to jest jej dzieckiem i wyciąga do niej drobne rączki. A Krystyna podaje mu piersi i czuje, jak struga ciepłego, słodkiego mleka przepływa przez nią, jakoby dzieciątko ono — nią samą było.

I kiedy ocknęła się, była nakarmiona onym mlekiem cudownym.

Albowiem duch Krystyny ulitował się nad jej biednym umęczonym ciałem i nakarmił je.

Innym znowu razem pojmali ją ludzie, rozgniewani bardzo, iż ciągle im uciekała, i sądząc, że od czarta opętana była, ręce jej i nogi do kłody przywiązawszy, do komory ją rzucili. A od sznurów porobiły się jej głębokie rany i kości popróchniały jej. Tedy poczęła płakać Krystyna, myśląc:

— Ach, do jakiegoż to grzechu przywiodłam te biedne dusze!

I łzy te nie nad sobą zaprawdę wylane, zamieniły się w olej cudowny, który uzdrowił rany jej.
Tedy przerazili się bardzo ludzie owi i nigdy już jej tego nie czynili.

A będąc wśród ludzi, nie pożywała nigdy Krystyna z dobra swego, ani nie chodziła prosić jałmużny do ludzi dobrych i sprawiedliwych, jeno szła do złodziei, złoczyńców i skąpców i ich prosiła, albowiem chciała, poruszywszy litością ich serca, zasługę im jakąś przed Panem dać.

A kiedy upłynął pierwszy rok męki Krystyny, pojawił się Krystynie anioł, ten sam co ją nad otchłaniami wiódł, i rzekł:

— Otoć posyła mnie do ciebie Pan. Czy chcesz już wrócić do niego, Krystyno?

I zatłukło się w Krystynie serce, jakby z piersi jej chciało wyskoczyć a biec.

Ale wraz wspomniała ręce, wyciągające się ku niej z otchłani, i, serce swoje dłonią uciszając, odparła:

— Pocierpię jeszcze!

I upływał rok za rokiem.

Sterało się ciało Krystyny, mękami dręczone.

Utraciły swój błękit przedziwny i zapadły w głąb jej oczy.

Pobielały jej złote włosy.

Pomarła już większość tych, co pamiętali Krystynę jako dziewczynkę wdzięczną, za owieczkami wędrującą. I więcej ludzi bało się jej niż ją kochało, albowiem ludzie boją się cierpienia.

A Krystyna wciąż odpowiadała aniołowi:

— Pocierpię jeszcze.

Ale czasem wątlało już w niej serce i diakon jeden podpatrzył, jak modląc się w nocy w pustym kościele, skarżyła się:

— O ciało moje, umęczone ciało! Dlaczego nie chcesz zaznać spokoju?

— O serce moje, serce! Dlaczegoż nie chcesz odpocząć?

— Czyliż upiłeś się cierpieniem, jak winem?

— Bądźcie przeklęte serce moje i ciało moje, pijacy nienasyceni!

Ale zaraz przypomniała sobie widać, ile zbawiła dusz, albowiem mówiła:

— Bądź błogosławione ciało moje, iżeś nie bało się mąk!

— Bądź błogosławiona, duszo moja, iżeś nie bała się tęsknoty.

I upłynęło tak lat czterdzieści i cztery.

I było już ciało Krystyny tak przepalone cierpieniem, że przeźroczystym się wydawało, i ledwie go się już duch trzymał. A kiedy

przy modlitwie w zachwycenie wpadała, opadało z niej niby płaszcz zużyty, iż garsteczką kostek już się jeno być wydawało.

Tedy nie mógł już dłużej patrzeć Pan na mękę Krystyny i przez anioła swego zwiastował jej, iż nadszedł jej czas.

I nie sprzeciwiała się woli Jego Krystyna, albowiem bardzo już była zmęczona.

Poszła więc do klasztoru św. Katarzyny, w którym rada przebywała i, zawoławszy mniszeczkę jedną młodą, imieniem Beatrix, poprosiła ją, by w komórce swej łoże jej nagotowała.

A miłowała ta Beatrix Krystynę miłością przedziwną, nie rozumem swoim, ale sercem czystym i dziecięcym w serce Krystyny patrząc.

Ułożyła ją tedy Beatrix na łożu swoim i poszła po jakieś zioła, których jej przynieść chciała, a powróciwszy ujrzała, że Krystyna usnęła w ciszy snem wiecznym.

Tedy owa mniszeczka płakać i wołać Krystyny poczęła, wyrzucając jej, iż opuściła ją i odeszła, nie pożegnawszy się z nią.

I wówczas dusza Krystyny, która już po gwiezdnych szlakach do Pana wędrowała, wróciła raz jeszcze z jękiem się cichym od szczęśliwości wiecznej odrywając.

Widząc więc Pan duszy tej miłosierdzie nieprzebrane, którą każdego serca wołanie na mękę znów wydać mogło, a ulitowawszy się zbyt długiej męce jej, sam przeciw Krystynie na gwiezdne szlaki wyszedł.

A gdy położył na jej umęczonej głowie swe święte ręce, stała się znów Krystyna złotowłosą pastereczką z Flandrii, jako wtedy gdy stanęła przed Nim pierwszy raz.

I rzekł do niej Pan:

— Niech uciszy się w tobie serce, Krystyno!

I uciszyło się w niej serce.

. . . .

Nie lękajcie się tedy Krystyny.

Możecie nie myśleć już o tym, jako cierpiała.

Ustawcie ją w wiejskich kapliczkach w wianku z rumianku i macierzanki, i niech pasterze święcą przed nią na wiosnę zioła, chroniące od złego chaty i obory.

Halina Górska

Grudzień 1940.

ANKIETA:

FORMACJA KATOLICKA W DWUDZIESTOLECIU

JERZY ZAWIEYSKI

DROGA KATECHUMENA

Gdy redakcja „Znaku" zwróciła się do mnie, abym wziął udział w ankiecie na temat: „Formacja katolicka w dwudziestoleciu", — postanowiłem udziału odmówić. Powodem było to, że w dwudziestoleciu nie uważałem się za katolika w pełnym tego słowa znaczeniu, że zwłaszcza w pierwszych latach dwudziestolecia katolicyzm był mi najzupełniej obojętny, a niekiedy wrogi. Niemniej w tymże dwudziestoleciu u końca tego okresu należałem do tych, którzy szukając prawdy znaleźli się na drogach do Boga i do katolicyzmu. Z dzisiejszej perspektywy mógłbym o sobie powiedzieć, że byłem wtedy katechumenem, nie w rozumieniu ścisłym, lecz przenośnym. Zapytywałem siebie, czy ten okres, to moja formacja katolicka? Czy o takich jak ja idzie inicjatorom ankiety? Wahałem się i raczej wolałem w ankiecie nie brać udziału. Ale gdy przeczytałem wypowiedzi prof. Plezi, a zwłaszcza wypowiedź Jerzego Turowicza poczułem się przynaglony, by zabrać głos. Wyznaję, że targały mną różne emocje, wśród których było coś w rodzaju buntu i dręczyły mnie kontrowersje intelektualne, które domagały się, by rzecz oświetlić od innej strony, od strony ludzi poszukujących. Nakaz moralny, by dać świadectwo prawdzie tamtych czasów, widzianych okiem „katechumena", decyduje o tym, że na ankietę odpowiadam. I chociaż będę mówił o sobie, o swojej osobistej drodze katechumena, to jednak mam prawo mówić także w imieniu innych, z którymi dzieliłem wspólne losy. Wielu z moich przyjaciół-katechumenów już nie ma na tym świecie. Zginęli w zawierusze dziejów na frontach, na zesłaniach, w obozach, w otchłani tych zbrodniczych czasów, które ludziom najgłębiej wierzącym odbierały wiarę w Boga. A myśmy do Niego szli. Wielu z moich ówczesnych towarzyszy-pielgrzymów zawróciło z tamtej drogi i dziś znajdują się na pozycjach dalekich od katolicyzmu. Czasami nawet wrogich. Ale wówczas byli ze mną, z nami — niektórym wiele zawdzięczam, bo sami nie wiedzą, dzisiejsi bojownicy ateizmu i wyznawcy marksizmu, ile mi dali i jak hojnie obdarzyli. Nie mogę ich wymieniać z nazwiska i tym samym przekazać moich najlepszych uczuć i wdzięczności.

Więc, pisząc o sobie, będę niekiedy używał liczby mnogiej, bowiem nie byłem sam. Muszę wywołać z pamięci umarłych i żyjących, objętych tą samą nazwą katechumenów. Niech mi też będzie darowane zbyt ostre, zbyt pulsujące namiętnością widzenie rzeczy, dalekie od roztropności sądzenia, od obiektywizmu, odartego z temperatury walki. Rzecz jest osobista, a ceną jej życie. I chociaż wszystko się wtedy zaczęło, nic się jeszcze nie zakończyło. Należę na wieki do Kościoła, lecz nie opuszcza mnie napięcie walki i atmosfera poszukiwania. Poszukiwania innego, niż wtedy.

*

Muszę zacząć dla pełności obrazu od skrawka autobiografii. Wychowywałem się w rodzinie wierzącej, głęboko religijnej i mogę stwierdzić o sobie tak, jak Maria Morstin-Górska w ankiecie, — że byłem „dzieckiem pobożnym". Jeszcze przed moim urodzeniem poświęcono mnie Bogu i zapisano do Bractwa św. Franciszka w tej intencji, abym był księdzem. Do dziś mam fotografię, na której jestem w habicie św. Franciszka. Sfotografowano mnie tak, gdy kończyłem pierwszy rok życia.

Wkrótce umarł mój ojciec, a matka wyszła po raz drugi za mąż. Odtąd odbywały się w domu walki o moją duszę, bo ojczym był niewierzący, określał się jako zdecydowany wróg Kościoła i należał do lewego odłamu partii socjalistycznej. Długo przez całe dzieciństwo, byłem wierny matce; na stronę ojczyma, niezależnie od niego samego i jego wpływów, przeszedłem w 16-tym roku życia. W gimnazjum staczałem walki o swój nowy pogląd na świat, biorąc też udział w każdej manifestacji robotniczej, w każdym obchodzie pierwszomajowym. Przesiedziałem niejedną noc w komisariatach policji z tych powodów. Później byłem sekretarzem Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego w Łodzi i wykładowcą na licznych kursach partyjnych i TUR-wych. Z tamtych czasów łączy mnie do dziś przyjaźń z sekretarzem ówczesnego Komitetu Wykonawczego PPS. Spotykam się z nim dzisiaj w Sejmie. Spotykam się też w Sejmie z wieloma moimi ówczesnymi słuchaczami, którzy dziś zajmują wysokie stanowiska państwowe.

Kiedy indziej i na innym miejscu opiszę zapewne powody mego odejścia od socjalizmu. Nie było to łatwo i proces odchodzenia trwał długo.

Było ciężko oswoić się ze światem, który dotąd wydawał się prosty, objęty kilkoma najważniejszymi pewnikami. Motywem nowych poszukiwań była ta sama, od dziecka nurtująca mnie idea znalezienia prawdy, prawdy obiektywnej, nie relatywnej, jedynej, która mogłaby

także ogarnąć krwawiące ranami sprawy ustroju w duchu sprawiedliwości społecznej. Czy jest to możliwe? Gdzie szukać nowej prawdy, na teraz i na wszystkie czasy?

Ktoś z przyjaciół, tak samo poszukujący, jak ja, powiedział: — Kościół. Katolicyzm. — I wyłożył, co o tym myśli.

Ten dzień pamiętam i pamiętam to miejsce. Była to kawiarnia. Dziś jest tam pustka, samo powietrze.

Pierwsza rozmowa o katolicyzmie natychmiast obudziła we mnie socjalistę. Tak bywało często, prawie zawsze.

Bo czymże był Kościół i katolicyzm dla nas, byłych socjalistów i katechumenów w dwudziestoleciu?

Muszę wyznać z bólem, że Kościół w osobie swych urzędowych przedstawicieli, czyli kleru stanowił dla nas największą przeszkodę na drodze do katolicyzmu i wiary.

Katolicyzm równał się dla nas z antysemityzmem, z faszyzmem, z ciemnogrodem, fanatyzmem i wszelkimi zjawiskami antypostępowymi i antykulturalnymi. W Sejmie wojowali niewybrednym słowem i niewybrednymi metodami ówcześni księża-posłowie. Antysemicka działalność ks. Trzeciaka, pełna jadu i nienawiści, musiała oburzać każdego. Tak zwana „młodzież wszechpolska" w swym programie stawiała hasła Boga i Ojczyzny, dla nas jednoznaczne. Zawierało się w nich wszystko, co wsteczne, agresywne, sycone nienawiścią. Walki na uniwersytetach w środowiskach młodzieży, przynosiły tylko ujmę młodzieży katolickiej. Z jej grona wychodzili przecież ci z żyletkami i kastetami.

Aktywność pewnej części katolików popierała ruchy nacjonalistyczne nawet faszystowskie, prowadząc walkę z „wrogiem" na wszystkich frontach myśli laickiej, z wrogiem urojonym, który wcale tej walki nie chciał i nieraz jej nie podejmował.

Dla przykładu niech posłuży stosunek kleru do ruchu młodzieży wiejskiej „Wici", zwłaszcza do uniwersytetów ludowych i do osoby Ignacego Solarza, kierownika Uniwersytetu w Gaci koło Przeworska.

Duchowieństwo wszelkimi dostępnymi sobie sposobami zwalczało „Wici", jako chłopską organizację samodzielną, radykalną, nie chcącą się podporządkować ani organom Hierarchii, ani Akcji Katolickiej, ani autorytetom proboszczów.

Koła „Wici" niemal z reguły, z małymi wyjątkami, napotykały w swej pracy wychowawczej i kulturalnej na trudności, na niechętną postawę miejscowych duszpasterzy. Dziwi to nas dziś tym bardziej, że w założeniach programowo-ideowych „Wici" jeden z punktów mówił o poszanowaniu religii i o tym, że ruch wiciowy rządzi się etyką chrześcijańską. Ale najcięższe ataki ze strony du-

chowieństwa znosić musiał twórca uniwersytetów ludowych w Polsce świetlany apostoł tej idei, Ignacy Solarz. Aby dobrze ocenić tragizm sytuacji należy przypomnieć sobie, czym były w swym wyrazie ideowym uniwersytety ludowe, których ojczyzną jest Dania, a twórcą Grundtwig? Uniwersytety ludowe są tzw. szkołą życia. Nie przygotowują do żadnego zawodu, nie kształcą praktycznie. Młodzi ludzie wiejscy, w ciągu kilkumiesięcznego pobytu w uniwersytecie, mają rozeznać się w świecie i w sobie, mają budować swój pogląd na świat w atmosferze bezinteresowności i w atmosferze szacunku dla różnorodności przekonań. Można by też określić uniwersytet, jako długie laickie rekolekcje. Ktoś także powiedział o uniwersytecie Solarza, że atmosfera tam panująca jest żarliwa i ma charakter religijny.

I właśnie Solarz był stale piętnowany z ambony w parafii, do której należała Gać, a tych piętnowań słuchała młodzież uniwersytecka, uwielbiająca swego „chrzestnego". Prośba Solarza, by na rozmowy o religii i katolicyzmie przychodził do uniwersytetu proboszcz lub wikary —nie odniosła skutku ani w parafii, ani w kurii biskupiej. Zła sława napiętnowanego przez kler szła za Solarzem i szła za całym ruchem wiciowym.

O sprawach tych piszę nie z zasłyszenia, ani z informacji, lecz z własnych, osobistych doświadczeń, bowiem od połowy dwudziestolecia brałem czynny udział w ruchu ludowym i w „Wiciach". Znałem osobiście Solarza, byłem też w przyjaźni z Jędrzejem Cierniakiem i dzisiejsi wodzowie stronnictwa ludowego są moimi ideowymi socjuszami z tamtych czasów. Wiem ile ciosów, ile krzywd wycierpiały „Wici" ze strony kleru i jak bolał nad tym zarówno Solarz, jak i Cierniak.

Gdy dziś czytam w wypowiedziach Plezi i Turowicza o „Odrodzeniu", o „Tygodniach Społecznych", o akcji oświatowej, społecznej, — ogarnia mnie zdziwienie. Nie słyszeliśmy w „Wiciach" o „Odrodzeniu". W Polsce wśród katechumenów głucho było o tej organizacji, o której dziś czytam i słucham z prawdziwą zazdrością. Ciekaw też jestem o czym to była mowa na „Tygodniach Społecznych"? Czy tylko interpretowało się św. Tomasza? Czy nie widziało się wsi w Polsce? Ruchów społecznych takich jak ludowcy i „Wici"? Mogliśmy my nie wiedzieć o „Odrodzeniu", ale „Odrodzenie" powinno było o nas wiedzieć, bo „Wici" stały się potężnym organizmem społecznym, jednoczącym ówczesną młodą wieś. Nie słyszałem też, by ktoś z katolików interesował się uniwersytetami ludowymi typu Grundtwiga i by ktoś z „Odrodzenia" stanął w obronie Solarza.

Był wyjątek. Na jednym z zebrań Związku Młodzieży „Wici" dostrzegłem raz księdza. Mówił prosto, inaczej niż księża, ujmował

sprawę głęboko. Mówił o Ewangelii, — i o duchu sprawiedliwości na podstawie Kazania na Górze. Dowiedziałem się, że ten ksiądz — to jakiś biedak z Polesia, który się nazywa Zieja. Ale nie zasuspendowany, prawdziwy, katolicki ksiądz. Więc nie cały Kościół jest wsteczny i antypostępowy? Jeżeli się w nim mieści ksiądz Zieja — myślałem sobie — dlaczego piętnowany jest ewangeliczny człowiek Ignacy Solarz? Postać wysokiego, ascetycznego księdza, o pięknej głowie nie dawała mi spokoju. To był ten wyjątek, który zaważył później na moim życiu.

W wypowiedzi Turowicza czytam, że katolicyzm prowadził w dwudziestoleciu pracę oświatową. Znam tę pracę z bezpośredniego „oglądu" i muszę stwierdzić, że jej poziom był bardzo niski. W stosunku do dynamizmu i nowoczesnych metod, stosowanych przez organizację młodzieży „Wici" lub urzędowe ośrodki, istniejące przy kuratoriach szkolnych, — cały ruch oświatowy katolicki miał cechy sięgające w pierwociny „oświaty dla ludu", czyli w wiek XIX-ty, w epokę Orzeszkowej, Anczyca, „Pszczółki", „Przyjaciela ludu" itp. Charakter tych katolickich działań oświatowych miał cechy patronackie, tłumiące samodzielność, podporządkowujące bierną masę inicjatywie i zdolnościom organizacyjnym księży. Jak to wyglądało naprawdę świadczy tzw. Akcja katolicka, która była wielką przegraną na obszarze zagadnień oświatowych i kulturalnych.

Istniały także katolickie uniwersytety ludowe, które nie miały nic z ducha założeń ideowych Grundtwiga lub Solarza, a które były szkółką gospodarstwa domowego, rachunkowości wiejskiej i gdzie uczono katechizmu i religii. Nazwa była nie powiązana z treścią, myliła i wywoływała nieporozumienia.

Były także teatry amatorskie katolickie. Istniało zamożne wydawnictwo w Poznaniu p. n. „Ostoja", które publikowało sztuki osobno dla żeńskiego teatru i osobno dla męskiego. Treść tych sztuk i ich poziom odstraszyć mógł każdą duszę, najbardziej zgłodniałą wiary. Działo się to w tym samym czasie gdy na wiciowych kursach-dumaniach rodził się nowy styl kultury, wysnutej z połączenia kultury chłopskiej z kulturą ogólno-narodową. Gdy w zakresie teatru wiejskiego rodziły się wielkie pomysły, praktycznie realizowane, teatru monumentalnego na wolnym powietrzu.

Pragnę więc znów zapytać „Odrodzenie" czy na „Tygodniach Społecznych" nie rozważało się nowoczesnych pojęć o oświacie dorosłych, o pracy kulturalnej, o sztuce? Dlaczego „Odrodzenie" pozwalało, by po stronie katolickiej w tych dziedzinach było zacofanie? Czy padały jakieś głosy krytyczne na temat Akcji katolickiej?

O prasie lepiej nie wspominać. Nie doszedł do mnie nigdy „Prąd" ani „Pax". W tamtych czasach, nas katechumenów, raził „Mały Dziennik" — tępiący Żydów, masonów oraz liberałów wszelkiej maści, — i raził nas „Rycerz Niepokalanej", znany z ogłoszeń o cudach. Raz przypadkowo natrafiłem na „Przegląd Powszechny" i na nazwisko podobne do mojego, na nazwisko Zofii Starowieyskiej-Morstinowej, która — o dziwo! — pisała z uznaniem o książce Józefa Wittlina „Sól ziemi". Kiedy indziej na szczęście nabyłem pierwszy numer „Verbum", które mi dał do ręki chyba mój Anioł Stróż. Ale o tym później. Zła także sytuacja była w literaturze katolickiej. Długo królował Emil Zegadłowicz ze swoimi „Powsinogami" aż do chwili, kiedy ogłosił „Zmory". Wraz z nimi istniała „Tęcza", katolickie pismo rodzinne, tropiące wiadomych „wrogów". Wielki dramaturg Karol Hubert Rostworowski jak również poeta Jerzy Liebert byli przez nas rozważani w innych kategoriach, nie ściśle katolickich. Tak samo Zofia Kossak-Szczucka, aczkolwiek przyznająca się do katolicyzmu i należąca do Chrześcijańskiego Związku Pisarzy — była dla nas po prostu polską pisarką wielkiego talentu. Spór szedł o to, czy lepsza, niż Sienkiewicz, czy nie? Ale czy to pisarka katolicka? — nad tym się nikt nie zastanawiał. Zofia Kossak zjednała sobie naszą gorącą sympatię, gdy w swoim Chrześcijańskim, czy Katolickim Związku Pisarzy wypowiedziała się przeciwko antysemityzmowi. Nigdy jej tego katechumeni nie zapomną. W literaturze sztandarem katolicyzmu powiewali najszumniej: Stanisław Miłaszewski i jego żona. Oboje zginęli w czasie Powstania, więc lepiej o nich nie mówić, bo to co mógłbym powiedzieć na podstawie osobistych kontaktów z nimi byłoby bardzo gorzkie.

Pominę całą dziedzinę walk politycznych, w które się angażował Kościół i katolicyzm, — i na drugim krańcu pominę to, czym się szczyci „Odrodzenie": połączenie formacji intelektualnej z życiem wewnętrznym. Tych spraw wówczas nie znałem, bo katolicyzm był mi dostępny tylko od zewnątrz, od strony jego społecznych manifestacji. I ten ogólny obraz katolicyzmu, widziany przez katechumenów, jest inny, niż dla tych, co byli wewnątrz, ukryci tam bezpiecznie i chyba nieświadomi całej rzeczywistości ludzkiej borykającej się poza Kościołem. Bo gdy czytam w wypowiedzi Turowicza, że „Odrodzenie" próbowało wychować „nowego człowieka", „pełnego człowieka", i starało się przekształcić katolicyzm polski i zastąpić jego ujemne cechy nowoczesną formacją „umiarkowanego racjonalizmu" — to przecieram oczy i zapytuję drogiego przyjaciela: gdzie to było? Kiedy to było? — w Polsce? — czy na jakiejś planecie?

Niech to nie sprawi przykrości dzisiejszym moim drogim socjuszom z dawnego „Odrodzenia", gdy powiem, że ich wpływ na życie ka-

tolickie w Polsce i na życie społeczne był znikomy i właściwie niewidoczny. „Odrodzenie" miało charakter elitarny, istniało gdzieś w górnych kręgach inteligencji, skąd niechętnie chyba schodziło w niziny. Może ta izolacja była niezbędna dla wartości zasiewu w duszach ludzkich? Jeżeli z kręgu „Odrodzenia" wyszli: Gołubiew, Stomma, Turowicz, Swieżawski, Plezia i tylu innych wspaniałych ludzi, którzy dziś stanowią chlubę kultury katolickiej — to „Odrodzenie" spełniło swoje zadanie. Mogę nawet wycofać pytania, stawiane pod adresem „Odrodzenia" i wycofać uwagę o elitaryzmie i znikomym wpływie na środowisko akademickie i na wyraz owoczesnej kultury katolickiej. Cenię bowiem promieniującą wartość jednostek i wartość kręgów elitarnych, o zadaniach głębszego formowania swych możliwości intelektualnych w połączeniu z życiem wewnętrznym. Bezcenną rolę w tym względzie w stosunku do osób duchownych spełniają klasztory.

Ale gdy mowa nie tylko o samym „Odrodzeniu", gdy się rozważa wpływ tej organizacji na życie katolickie w Polsce, gdy się mówi o „Tygodniach Społecznych", o akcjach oświatowych, o prasie, o instytucjach, — wówczas mogę i muszę powiedzieć: tak pięknie nie było. Przeciwnie, było bardzo źle. I w imieniu katechumenów mogę też z żalem zawołać: Gdzieście byli, bracia, gdyśmy was szukali?

*

Nim opowiem o własnych drogach katechumenów, prowadzących ich do Boga, muszę powiedzieć najpierw na czym polega odrębność tych dróg i dlaczego wydają mi się one typowe dla każdego poszukiwania religijnego?

Ludzie do niedawna jeszcze ogarnięci pojęciami materializmu i sugestiami ateistycznych uprzedzeń, nie mogą wejść od razu ani do środowisk katolickich, ani dotrzeć wprost z tamtego brzegu do Kościoła. Zdarzają się co prawda wypadki takie, jak z Claudelem, że wszedłszy do katedry Notre-Dame, jako poganin, wyszedł z niej, jako chrześcijanin. Ale są to zdarzenia rzadkie i wyjątkowe. Zwykła droga poszukiwań katechumenów jest długa, okrężna, klucząca nieraz po manowcach, gubiąca się w mrokach, zawiła. Jeżeli poszukiwanie jest szczere, prawdziwe, jeżeli jest pragnieniem duszy, wcześniej czy później doprowadzi ono zdumionego pielgrzyma pod Krzyż, do wrót Kościoła. Wiemy wszakże, iż nasze poszukiwania Boga są tylko niedoskonałą ludzką nazwą dla faktu, że Bóg nas od dawna już znalazł, cierpliwie prowadząc ku Sobie. Gdyby nie Jego łaska, nie Jego dotknięcie, nie przeżywalibyśmy boleśnie tego fenomenu jakim jest

nawrócenie. Bo w gruncie rzeczy mowa tu o nawróceniu, które należy do największych cudów, zdarzających się na ziemi. Nie ma chyba bardziej pasjonujących dziejów ludzkich, jak te właśnie, które z niewiary prowadzą do wiary, z ciemności w światło. Musimy uznać także tajemnicę, leżącą u podstaw Bożych zamiarów wobec każdej duszy zwłaszcza tej, która poszukuje i musimy uznać paradoksalność dróg błądzenia oraz niewiarogodność narzędzi, którymi Bóg się posługuje, by nas ocalić i zbawić.

W perspektywach tych ogólnych prawd nie powinno dziwić, że katechumeni zawsze będą omijać środowiska katolickie, że będą unikać Kościoła u początku swej drogi, nim wreszcie do niego dojdą, by go zasilić, by go przepoić gorącą temperaturą swej żarliwości.

Pierwsze moje silniejsze niepokoje, jeszcze jednak tylko z pogranicza wiary i religii przeżywałem w Wilnie, w Reducie w r. 1926 i 1927. W tych czasach Reduta nie była tylko zwykłym teatrem, lecz zespołem ludzi, tworzących swoisty, świecki zakon artystyczny. Nie wiem, że warunki tworzyły zasady, czy zasady warunki — dość, że życie zespołu było nacechowane ubóstwem ewangelicznym. Istniała też w Reducie komuna gospodarcza, która ustalała, że wszystko jest wspólne i każdy winien mieć to, co mu do życia niezbędne. Gaż nie było, bo jeżeli wszelkie potrzeby są zaspokojone, po co pieniądze? Artyści mieszkali we wspólnym domu i ci, co jeszcze nie zawiązali rodzin — zajmowali wspólne sale w dawnym pałacu biskupim przy ul. Uniwersyteckiej 1. Ten gospodarczy model zakonny postulował zasadę braterskiego współżycia, które miało uwolnić wspólnotę Redutową, od zwykłych w teatrze intryg i walk. Założenia ewangelicznego ubóstwa nie zawsze opierały się na sprawiedliwości, tak samo, jak i braterskie współżycie nie zawsze układało się harmonijnie. Ale było coś nowego i oryginalnego w tych klasztornych formach, które stworzył Osterwa w Reducie. Młodzi z entuzjazmem godzili się na wszystko, na wspólne legowiska, które nazywali „mazamorami", na nędzę, na głód. Bowiem tylko w teorii potrzeby zespołu były zaspokojone, naprawdę jednak było inaczej.

Ważniejszą rzeczą było wszystko, co stanowiło ideał wychowawczy Reduty, bo w myśl ideowych założeń Osterwy i Limanowskiego, Reduta powstała nie tylko jako placówka artystyczna, jako nowy teatr eksperymentalny, — ale przede wszystkim jako placówka odradzająca sztukę przez wychowanie nowego artysty-aktora.

Jedną z naczelnych zasad wychowawczych Reduty była pokora artysty wobec sztuki. W myśl tej zasady zniósł Osterwa nazwiska aktorów na afiszu teatralnym, uzasadniając, że aktor odtwarza rolę nie dla własnej chwały, lecz dla chwały sztuki. Anonimowość była

wielkim utrapieniem, które dotkliwie odczuwali starsi aktorzy. Młodzi przyjmowali wszystko z wiarą i entuzjazmem. Cnota pokory i anonimowości miała prowadzić do dalszych cnót, do miłości wzajemnej, do miłości sztuki, do zespołowego, idealnego współżycia, gdzieby nie było tarć i wzajemnych uprzedzeń, stanowiących piekło każdego teatru. Wysokim ideałem był kult sztuki, sztuki w ogóle, a teatru w szczególności. Teatr oczywiście był pojmowany jako świątynia, w której rolę kapłanów spełniają aktorzy. Nazwiska Norwida, Wyspiańskiego, Żeromskiego były najwyższą świętością. W obrębie tych wszystkich kultów — dla nas młodych, rozentuzjazmowanych artystów — rzeczywistym kultem był kult pana Juliusza. Wywierał on na młodych wpływ wręcz magiczny, nie tylko swoją osobą, ale swoim wielkim talentem .Domagał się od nas czystości obyczajów, wstrzemięźliwości,ascezy, twierdząc, że tylko wysoki poziom etyczny zespołu zdoła odrodzić teatr.

Osterwa nie mówił o religii i o wierze, ale wiedzieliśmy, że sam jest człowiekiem wierzącym. W niedzielę mało kto chodził do kościoła i na ogół o takich sprawach się nie mówiło. Częściej o religii, lub o sprawach wiary mówił Mieczysław Limanowski, geolog, profesor Wileńskiego Uniwersytetu, równocześnie artysta, obok Osterwy twórca Reduty, genialny inspirator, który prowadził z zespołem próby analityczne. Potężna indywidualność Limanowskiego, „pana Mieczysława", dokopywała się, jak mówiliśmy, do złoży geologicznych ukrytego znaczenia dialogu literackiego. Erudycja „Limana" gotowa zawsze do niebywałych skojarzeń często nas olśniewała, między innymi także sprawami teologii. Ale były to tylko jakieś oderwane pojęcia, które do niczego nie zobowiązywały.

Na czym polegało to, że Reduta była pierwszym moim zaniepokojeniem religijnym? Przede wszystkim powodowała to atmosfera pracy w Reducie, którą cechowała żarliwość i pasja docierania do głębi spraw ludzkich. Analizy Limanowskiego i próby prowadzone przez Osterwę ukazywały człowieka w innych, niejako „metafizycznych" perspektywach. Z toku samej pracy artystycznej rodziły się refleksje o człowieku, bliskie tym, jakie wypowiadał Pascal. „Niezmierzoność otchłani" zamknięta w duszy ludzkiej, o czym kiedyś wspomniał w zapale Mieczysław Limanowski, odebrała mi spokój na długo. Odpadała ze mnie powoli grubo narosła warstwa materializmu i ateistycznych przekonań. Nie zaczęło się od Boga. Zaczęło się od docierania do człowieka, do jego głębi, poznawalnych i niepoznawalnych. Chociaż Limanowski „dokopywał" się w swoich analizach do najdalszych warstw ukrytych w człowieku i jego konfliktach, przecież i on stawał czasem bezradny i szerokim ruchem swych niespokojnych rąk stwier-

dział: — tajemnica. Reszty dokonywała sztuka, więc niezapomniane kreacje aktorskie Osterwy w „Wyzwoleniu" i w „Przepióreczce" oraz niepowtarzalny już nigdy i nigdzie nastrój, jaki panował podczas przedstawień w Reducie. Były to prawdziwe misteria i nabożeństwa, które z teatru czyniły świątynię. Klasztorna atmosfera redutowego domu i jego obyczaju nie była niczym drażniącym dla laika. Przeciwnie, może dlatego tak silnie ją odczułem, że przyszedłem z innego świata, ze świata walki, krzywd, wielkich konfliktów społecznych?

Wchodziłem oto w Reducie w głąb humanistyki takiej, jak ją rozumie chrześcijaństwo, nie wiedząc, że to humanistyka chrześcijańska. Buntowałem się nadal przeciwko każdemu sformułowaniu, które nazywało pojęcia językiem teologii. Tak było, na przykład, podczas wykładów prof. Wincentego Lutosławskiego, który w Reducie przez pewien czas wprowadzał nas w zagadnienia filozofii. Jak wiadomo zasługi tego znakomitego uczonego w dziedzinie studiów nad Platonem mają charakter wręcz kopernikański. Oczywiście mówił nam o swoim systemie filozoficznym, wywodzącym się od Platona, ale „ochrzczonym" przez niego i dopasowanym do narodu polskiego. Bowiem miała to być nasza narodowa filozofia. Zżymałem się nie tylko na nadużywanie imienia Bożego, ale także na pojęcia: naród, narodowy. Wykłady prof. Lutosławskiego były mieszaniną swoistej pobożności, marnej polityki i platonizmu. Większość z nas słuchała ich z odrazą. Dla budzącego się we mnie mojego życia duchowego, kierującego się bezwiednie ku chrześcijaństwu — była to zapora nie do przebycia.

Za to ktoś inny z ludzi nauki wywarł na mnie wielkie wrażenie, na razie tylko swoją osobą, swoją kulturą, promieniującym życiem duchowym. To profesor Marian Zdziechowski, którego raz odwiedziłem w jego mieszkaniu z polecenia Osterwy i którego kilkakrotnie słyszałem na uniwersytecie.

Ci, którzy lepiej niż ja znali Mariana Zdziechowskiego, winni o nim napisać, zwłaszcza o jego osobistym wpływie, jaki wywierał na słuchaczach. Zapamiętałem człowieka, który w świecie swoich myśli żył zupełnie samotnie, bo to o czym mówił było oryginalne, trudne i odważne.

Chrześcijaństwo Zdziechowskiego zawsze wiązało się ze sztuką, zwłaszcza z literaturą, z faktami artystycznymi, obywając się jak gdyby bez teologii. Ewangelia podawana była przez niego mową świecką, rozważana na tle dziejów sztuki i dziejów ludzkiej myśli. Zdziechowski mówił raczej z trudem, szukał trafnego słowa a jego akcent kresowy nadawał zdaniom miły, miękki koloryt.

Jeszcze w Reducie sięgnąłem do książek wielkiego profesora. Więc najpierw przeczytałem studium o Brzozowskim „Gloryfikacja pracy", — później wspaniałe dzieło „Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa". Doznałem oszołomienia. Z tomami książki profesora Zdziechowskiego nie rozstawałem się nawet w objazdach Reduty, gdy się mieszkało w wagonach kolejowych. Drugi tom zaginął mi w jakimś Woropajewie i jeżeli tę dziurę zapamiętałem to tylko z powodu utraty ukochanej książki. Profesorowi Zdziechowskiemu zawdzięczam wprowadzenie mnie w głębię chrześcijaństwa, które przez „zło świata" prowadzi ludzkość do nieba. Największe wrażenie wywarły na mnie omawiane przez Zdziechowskiego teorie manicheizmu i gnozy oraz teorie Secrètan'a i Renouvier'a w łączności z całym modernizmem. Pesymizm chrześcijański rewelowany przez Zdziechowskiego na podstawie dzieł romantyków, lub na podstawie dzieł Schopenhauera, Schellinga, Sołowiewa — wydawał mi się prądem nie tyle wysnutym z religii, ile prądem tej cywilizacji, na której piętno wycisnęło chrześcijaństwo. Urzekał mnie zwłaszcza Schopenhauer i Secrètan, zaciekawiał św. Augustyn, którego „Wyznania" czytałem równocześnie z książką Zdziechowskiego. Chłonąłem swoją wrażliwością zapewne tylko to, czego wówczas byłem złakniony, lub to, co potwierdzało moje myślenie samodzielne, — więc poglądy na tragizm bytu, na zło, na upadek duszy ludzkiej, skażonej przez grzech pierworodny. Zdziechowski prowadził mnie do chrześcijaństwa przez liturgię, wzruszenia artystyczne, przez sztukę, drogami tragicznego wyznania św. Jana, że „świat w złem leży" i wyznania Secrètan'a, że *le monde est irrationnel... et Dieu est un miracle.*

Czytałem już teraz bez oporów o Bogu, chociaż byłem niewierzący i w tej mrocznej świątyni, napełnionej śpiewem gregoriańskim, tragicznym, dobytym z ludzkiego bólu, do której wprowadził mnie Zdziechowski — czułem się zadomowiony przez odczucie tragizmu bytu w przymierzu z Schopenhauerem, Schellingiem, nade wszystko z Secrètan'em. Nie wiedziałem wówczas, że do tej świątyni chrześcijańskiego pesymizmu wszedłem przez bramę napiętnowanej herezji.

Tak oto przez Redutę, jej klasztorne formy zespołowego współżycia, przez jej atmosferę oraz przez modernizm i przejmujące w swym tragizmie dzieło Zdziechowskiego — czyniłem pierwsze kroki na drodze do chrześcijańswa, z dala od środowisk katolickich i od Kościoła.

*

Później był mój dłuższy pobyt we Francji, gdzie nic ze strony chrześcijaństwa do mnie nie doszło, a po powrocie intensywna praca literacka i praca społeczna w ruchu młodzieży wiejskiej „Wici" oraz

w Instytucie Teatrów Ludowych. Atmosfera uniwersytetów ludowych za wzorem Solarza, może też i za wzorem Reduty przeniknęła do oświatowo-teatralnych kursów nauczycielskich, które sporadycznie prowadziłem przez okres kilku lat. Dwu, trzy i czterotygodniowe kursy nauczycielskie poświęcone zagadnieniom oświaty dorosłych i pracom artystycznym — prowadzone były przez mnie, jako kursy-dumania, jako wspólne zespolenie się w poszukiwaniu najwłaściwszych, twórczych, nowoczesnych metod pracy. Chodziło o to, aby nauczycielstwo widziało w tej pracy jej głębszy sens i by się wewnętrznie z tą pracą związywało. Widzieliśmy jej szerokie i odrodzeńcze perspektywy społeczne. Przez sztukę upowszechnioną, przez sztukę wysnutą z dorobku kulturalnego wsi miała się dokonać odnowa społeczna. Z kursami współpracował Schiller, czasami Osterwa, a duchem najbardziej twórczym był Jędrzej Cierniak. Wiele własnych, oryginalnych pomysłów do zagadnień nowoczesnego teatru ludowego wnosiła też Zofia Solarzowa. Tworzyliśmy „teatr z pieśni", dla którego nazwę dał Ignacy Solarz, teatr obrzędowy, który stawał się dla nas wiejskim teatrem monumentalnym, realizowanym wielokrotnie na wolnej przestrzeni. W metodach pracy stosowaliśmy metody Reduty i przenieśliśmy stamtąd wszystko, co uznaliśmy za najlepsze w zakresie doświadczeń życia zespołowego, atmosfery pracy, bezinteresowności, entuzjazmu.

Piszę o tym szerzej dlatego, że właśnie dumania kursowe nauczycielskie były dla mnie czymś jak świeckie rekolekcje. Nie tylko dla mnie. Dla wszystkich uczestników.

Materiał artystyczny, który opracowaliśmy złożony z tekstów obrzędowych wiejskich zawierał ogromny ładunek religijnego uczucia. Trzeba było wniknąć głębiej w sens obrzędów ludowych i w sens tych źródeł, z których one się zrodziły. A to prowadziło do chrześcijaństwa. Było ono proste, nieco naiwne w wyrazie, ale miało też akcenty dramatyczne, które szły z poczucia bólu istnienia, z „doliny łez". To chrześcijaństwo stawało się bliskie tej religijności, którą znajdowałem u Pascala, u św. Augustyna i w książce Zdziechowskiego. Wiedzieliśmy dobrze, że idąc w głąb obrzędów ludowych, możemy stamtąd wysnuć jedyną dla nich najwłaściwszą formę wyrazu artystycznego: — formę misterium. Misterium o doli człowieka wiejskiego, misterium życia i śmierci, misterium rodziny, misterium człowieka w powiązaniu z przyrodą.

Tworzyliśmy te misteria, grane dla przygodnych widzów wiejskich, zarówno na wsiach, jak i w uniwersytetach ludowych, lub w szkołach rolniczych. Czasami odtwarzaliśmy je w miastach. Były to prawdziwie widowiska sakralne. Ogarniała nas atmosfera wielkich spraw ludz-

kich, wyrażanych w formach, które mogły przypominać misteria eleuzyjskie, lub dramaty w teatrze antycznym. Wychodząc z wiejskiego prymitywu, z teatru ludowego, szliśmy do teatru narodowego, czyli do tego ideału, do którego dążyli Osterwa i Schiller. Jeżeli dziś „Mazowsze" zbiera sławę po całym świecie, to dlatego, że wówczas my pierwsi daliśmy tym samym sprawom początek. Z pewną też domieszką goryczy trzeba i to powiedzieć, że gdy w tej pracy tworzyliśmy nowy styl artystyczny kultury ludowej, gdy realizował się teatr monumentalny wiejski w formach misteriów religijnych — w tym czasie katolickie zespoły kierowane przez Akcję katolicką propagowały z uporem drobnomieszczańską amatorszczyznę. Pamiętna też dla nas jest pewna interpelacja sejmowa złożona przez posła księdza, który piętnował wydanie przez Instytut Teatrów Ludowych „Pastorałki", misterium o Bożym Narodzeniu, w opracowaniu Leona Schillera. Na tę „Pastorałkę" składały się najpiękniejsze kolędy i pieśni z XVII w. zebrane przez x. Mioduszewskiego.

Znów tedy przez żarliwą, rekolekcyjną atmosferę kursów nauczycielskich, przez atmosferę piętnowanych przez duchowieństwo „Wici" i uniwersytety ludowe, — przez ożywcze wartości sztuki ludowej szedłem dalej swoją okrężną drogą do chrześcijaństwa. Wyznaję z bólem, że miałem wówczas wiele niechęci do katolicyzmu, kiedy obserwowałem analogiczne prace „po tamtej stronie".

Stosunki z nauczycielstwem nie ograniczały się tylko do kursów prowadzonych okresowo przeze mnie. Była w Warszawie pewna placówka kształcenia nauczycieli na wyższym poziomie, która wywarła na rozwój mojego życia duchowego decydujący wpływ. Trafiłem tam przez „przypadek". Wracając z kursu nauczycielskiego spotkałem w pociągu dyrektorkę i założycielkę tej placówki panią, nazwijmy ją inicjałami N. W. Nie znałem jej przedtem. Z rozmowy dowiedziałem się o placówce przez nią kierowanej, ale bardziej, niż dzieło interesowała mnie osoba, która to dzieło stworzyła. Przez wiele lat wykładałem w tej placówce, gdzie zawiązała się przyjaźń między mną a dyrektorką. Ta przyjaźń, jeden z największych darów, którymi mnie los obdarzył, trwa do dziś.

Pani N. W. wtajemniczała mnie w odrębność charakteru placówki, którą prowadziła. Nie uznawała ona żadnych znanych teorii wychowawczych i pedagogicznych, które jakoby miały służyć rozwiązywaniu trudnych kwestii dotyczących wychowania człowieka. Twierdziła, że wychowanie to twórczość, i że wyniki wychowania zależą od osobowości wychowawcy. Im pełniejsza i bogatsza osobowość, tym realniejsze są możliwości jej wpływu na kształtującą się osobowość wychowanka. Stąd pani N. W. wielką wagę w kształceniu wy-

chowawców przywiązywała do wszystkiego, co osobowość wzbogaca, więc i do sztuki, która daje poznanie rzeczywistości sobie tylko właściwie, inne niż poznanie intelektualno-naukowe. Przedmiotem rozważań, przedmiotem troski i pasji poznawczych był dla niej zawsze człowiek i tylko człowiek w jego nieprzebranych możliwościach twórczych, w jego odrębności i społecznym powiązaniu. Nie spotkałem nigdy nikogo w życiu, ktoby miał taką głęboką wiedzę o człowieku i ktoby umiał mówić tak żarliwie o tym zwłaszcza, co w człowieku dobre. Pani N. W. sama jest geniuszem dobroci i chyba łatwo było jej wyzwalać w ludziach dobro. W kręgu jej bliskich znane są niezwykłe zdarzenia, kiedy przez prosty odruch dobroci pani N. W. dokonywały się największe przemiany w ludziach. Pani N. W. w każdym człowieku doszukiwała się tego co dobre i szlachetne, aby na tym budować i to właśnie rozwijać. Posiadała talent przenikania do dusz najbardziej skrytych i opornych, a to, że mogła i potrafiła swoją dobrocią tam przenikać, działo się chyba jedynie przez miłość. Tak, tylko na tym polega tajemnica wielkiego twórczego wpływu pani N. W. na ludzi. Przez wiele lat uczyła mnie ona tego, co w języku chrześcijan nazywa się miłością bliźniego. I jeżeli dziś coś niecoś wiem, na czym ta najtrudniejsza i największa sprawa chrześcijańska i ludzka polega, zawdzięczam to pani N. W. Ale pani N. W. mówiła zawsze o sobie i mówi dotąd, że jest poganką. Ktoś nazwał ją wobec tego „pogańskim aniołem".

Dookoła tej pogańskiej świętej wytworzyło się liczne środowisko jej uczniów i jej przyjaciół. Do grona najbliższych należał też inny święty poganin, duchowy brat św. Franciszka z Assyżu, Janusz Korczak. Kiedyś opowiadał z przejęciem, że w nowobudującym się domu dla dzieci-sierot, kierownictwo tego domu nie chciało zbudować kaplicy.

— Przecież dzieci muszą się modlić — tłumaczył nam — muszą mieć takie miejsce, gdzie się wypłaczą i wyżalą przed Bogiem.

Jak wiadomo Korczak był Żydem i zginął w czasie okupacji razem z dziećmi żydowskimi, których nie chciał opuścić i które do ostatniej chwili pocieszał, mówiąc im, że Niemcy wywożą je na wieś. Mógł był się uratować, bo proponowano mu swobodne wyjście poza mury ghetta. Odmówił i do końca pozostał z dziećmi, do końca też nie zdejmował munduru majora wojska polskiego, który włożył na początku wojny, powołany jako lekarz do służby wojskowej. Korczak nie był tak łatwy, jak pani N. W., bo miał w naturze coś przekornego. Jego poglądy zawsze były oryginalne, zawsze nacechowane jakąś gorzką filozofią sceptyczną. Nie wahał się też mówić prawdy w oczy, choćby to było dla kogoś przykre. Jedynie z dziećmi i wobec dzieci

był inny. Jego teoria wychowawcza była prosta i odkrywcza zarazem. Dziecko — mówił — to człowiek, który nie jest jeszcze dorosły. Więc człowiek. I nie należy się do dziecka „zniżać", nie należy lekceważyć, bo w zalążku i zaczątku są w dziecku wszystkie dyspozycje człowieka dorosłego. Dziecko wie, że się je traktuje inaczej niż dorosłych, że się je pomniejsza, zwłaszcza przez pieszczoty, przez różne objawy „niedobrej miłości".

Trzeba było widzieć Korczaka wśród dzieci, aby zrozumieć i jego teorię wysnutą z doświadczenia i jego samego. Korczak był na swój sposób religijny, choć nie należał formalnie do żadnego Kościoła. Ale myślę, że gdyby miał wybierać, wybrałby chyba chrześcijaństwo. Raz zaciągnął mnie Korczak do oświetlonego kościoła na Krakowskim Przedmieściu już o zmierzchu. Trzymając mnie pod ramię, powiedział po prostu: — wejdźmy. — I weszliśmy.

Korczak uklęknął, gdy ja stałem, i ze złożonymi rękami modlił się dłuższą chwilę.

To był święty, duchowy brat św. Franciszka, zawsze samotny ubogi, bo to co mógł mieć, dawał dzieciom i na dzieci. Kochał sieroty, którym zastępował ojca i matkę.

Kiedyś w otoczeniu pani N. W. mignęła mi postać, której także nie zapomnę. Z krótką wizytą przyszła doktór Jankowska, psychiatra, ordynator szpitala Jana Bożego w Warszawie. Jeszcze młoda i piękna osoba. Dowiedziałem się później, że w czasie okupacji, gdy Niemcy wywozili umysłowo chorych, by ten balast ludzki wytruć gazami, nie opuściła ich jak i Korczak i tak, jak on, zginęła, mogąc się przecież uratować.

Pani doktór Jankowska była także nie związana z żadnym wyznaniem, z żadnym Kościołem, jak Korczak, jak pani N. W. Ale to byli ci, co pośrednio, lub bezpośrednio uczyli mnie największej sprawy tego świata, miłości człowieka. Nauka odbywała się poza Kościołem, w środowisku „świętych pogan", którzy nie wiedzieli, że przecież w jakiś sposób należą do Kościoła Powszechnego.

*

Mimo przyjaźni i głębszej łączności ze środowiskami, o których tu piszę, nigdzie nie było mi dobrze. Nie ustępowało poczucie braku i nawet o czymś w rodzaju „metafizyki braku" chciałem pisać, niejako na wzór książek Heideggera, które wtedy stawały się głośne. Heidegger mówił o trosce *(die Sorge)*, która powoduje w nas ciągły ferment i mobilizuje do beznadziejnej walki, by się jej pozbyć.

Nie mogłem się pozbyć poczucia braku i obcości w każdym, najprzyjaźniej usposobionym środowisku. Na wszystkim kładł się cień mojej własnej rozterki. Szukałem dalej. Pominę znane tropy intelek-

tualne katechumenów, więc Bergson, Pascal, którego nie raz już czytałem, św. Augustyn. Nie mówię o Zdziechowskim, o Secrètan'ie i modernistach, którzy już byli wcześniej. Przypadkiem kiedyś wpadło mi do ręki Pismo św. w wydaniu metodystów. Odepchnął mnie Stary Testament, głośny od wojen, klątw, rzezi i strasznych proroków. Za to z zainteresowaniem przeczytałem dwie książki apokryficzne Mereżkowskiego: Jezus Nieznany i Jezus Znany. W tym czasie wyszła też książka Mauriaca „Żywot Jezusa", z której zapamiętałem do dziś polemikę z Renanem i zapamiętałem wstrząsający obraz oplucia Jezusa, gdy niósł Krzyż na Kalwarię. Komentarz autora, że odtąd każda zbita i opluta twarz przypominać będzie zawsze Jezusa — na długo pozostał mi w pamięci. Za podszeptem Mauriaca niejako i na przekór niemu sięgnąłem do Renana. Od Renana przeszedłem do Ewangelii i po raz pierwszy zabłysło coś jakby światło wiary. Chciałem uwierzyć w Chrystusa, zwłaszcza uwierzyć, że był Bogiem. Uwielbiałem Chrystusa jako człowieka, do czego przyczynił się Ernest Renan, ale trudno mi było uznać bóstwo Chrystusa. Wyznaję szczerze, że nie Mauriac, lecz Renan przybliżył mnie do Ewangelii i on to chyba wzbudził gorące pragnienie, aby w boskość Jezusa uwierzyć.

Było to jeszcze niemożliwe.

Nie schodził mi z pamięci ten ascetyczny ksiądz z Polesia, którego widziałem u ludowców, a który w tak przejmujący sposób mówił o Ewangelii i o Kazaniu na górze.

Ale nie mogłem czytać Ewangelii. Jeszcze nie. Byłem wciąż daleko od katolicyzmu, — i mógłbym wówczas powiedzieć tak, jak niedawno powiedział jeden z moich młodych przyjaciół, że na to, by zgodzić się na katolicyzm nie pozwala mu jego honor intelektualny.

Na razie chłonąłem wszelkie prądy mojego czasu, które z racji, swego sceptycznego stosunku do dawnych wartości stawiały mnie wobec agnostycyzmu i relatywizmu. Upadał mit wiary w postęp świata, w pojęcia o bezwzględnej wartości kultury, w etykę, opartą na racjonalizmie. Rewelacje nauk ścisłych, zwłaszcza w dziedzinie fizyki, przynosiły nowe pojmowanie materii. Teorie kwantów Plancka i Bohra otwierały drogę do rozbicia atomu. Einstein podważał świat wymierny — i jeżeli mogłem wówczas wierzyć mojemu przyjacielowi z Reduty Antoniemu Cwojdzińskiemu — wielki uczony prowadził dialog z Biblią i nieskończonością. Klasyczne prawa fizyki, na podstawie których zawsze buduje się mosty, — zawiodły wówczas gdy chodziło o przerzucenie mostów na wszechświat, na tajemnicę materii. Newton został przy mostach na rzekach, — w przestrzenie, pod gwiazdy odpłynęli nowi zdobywcy tajemnic wszechświata.

Czyż inaczej działo się w humanistyce?

Filozofia rada by się zamknąć w ścisłych formach logiki i logistyki do czego nawoływała szkoła wiedeńska. Za to pojawiała się „ersatz" filozofia z hitlerowskich Niemiec lub faszystowskich Włoch, która uczyła swoje społeczeństwa nowej etyki, nowego pojmowania życia. We Francji do głosu doszedł katastrofizm, który najsilniej odbił się u nas w poezji.

W psychologii rozpalali umysły Freud, Adler, Jung, przekazując swoje teorie psychologii głębinowej szerokim warstwom inteligencji. W tej dziedzinie wszystko okazywało się możliwe, pękały hamulce woli, owe klasyczne reguły wychowania, które według nowych teorii przynosiły urazy, zahamowania, kompleksy. Sztuka kwestionowała realizm i rzeczywistość, widząc w deformacji obrazu świata istotny klucz do jego tajemnic. Surrealizm w poezji i jego odpowiedniki w malarstwie przynosiły rzeczy nowe, trudne i choć niezrozumiałe, jednak przeniknięte poszukiwaniem prawdy o świecie widzianym. Ruch umysłowy miał tętno wzmożone. Za to najgorzej działo się w życiu społecznym i politycznym. Hitleryzm kładł się zmorą i krwawym cieniem na mapie Europy. Faszyzm rósł w potęgę i groził zagarnięciem wszystkiego, co młode na świecie, co wrażliwe na nędzę i nierówności społeczne. W Indiach prorok Ghandi prowadził swoją zdawało się beznadziejną walkę z imperium brytyjskim, pokazywany w pismach i kinach z nieodłączną kozą. W tych czasach zamętu i pomieszanych pojęć nie zauważyliśmy, że ówczesną nieprawość świata ocalał ten człowiek święty. Możemy dziś z dumą powiedzieć, że żyliśmy w epoce Ghandiego.

Przeczucia nadchodzącej katastrofy z konieczności nasuwały myśli eschatologiczne. Przeżyliśmy głęboko książkę Artura Górskiego „Niepokój naszego czasu", z której szły wskazania dotyczące pojęć kultury w oparciu o chrześcijaństwo. Duże wrażenie także wywarła książka Jana Rozwadowskiego „Prawda życia". Ale namiętnym eschatologiem stał się niedoceniony wówczas Stanisław Ignacy Witkiewicz. Nawoływał do myślenia dyskursywnego na przekór prądom irracjonalnym, które stawiały na intuicjonizm, lub rewizjonistyczny agnostycyzm. Nakłaniał zwłaszcza do filozofii. Pamiętam odczyt Witkacego, zatytułowany „Spróbuj raz, koteczku". Był to odczyt o filozofii Leibniza i jego „monadyzmie". Odczytu Witkacego słuchało kilka osób, które nie wytrwały do końca. Do końca wytrwaliśmy we trzech: Bolesław Miciński, Władysław Sebyła i ja.

Odtąd zaczęły się bliższe moje stosunki z Witkacym. Jego eschatologia opierała się na pewności, że idą czasy zorganizowanej etyki w postaci ustrojów, które zniszczą jednostkę. Światu zorganizowanej

etyki może się przeciwstawić świat metafizyki. Świat kruchy, wątły jak pisklę, — ale tylko ten świat może się oprzeć tamtemu.

Jest to cała „ideologia" Witkacego, którą można odczytać w jego licznych, zapomnianych dziś dramatach i powieściach. Pozostał jej wierny, a tę wierność zadokumentował przez popełnienie samobójstwa, gdy hitleryzm runął na Polskę. Witkacy był nie tylko oryginalnym, nowatorskim pisarzem, wyprzedzającym o dziesiątki lat egzystencjalizm francuski, lecz i filozofem. Z tego zakresu pisał rzeczy trudne, zawiłe, ale zawsze chodziło w nich o tzw. Istnienie Poszczególne, — więc o jednostkę. Widział współczesność w jej tragicznych konfliktach i splątaniach nie szczędząc swej pasji pisarskiej, by obraz tamtych czasów ukazać w ostrej satyrze, lub grotesce, w pamflecie, lub niesamowitej grozie. Deformacja pojęć, cała intelektualna owoczesna abrakadabra znalazła w Witkiewiczu artystę i myśliciela, który bezsens i tragizm, groteskę i śmieszność wyraził z siłą wstrząsającą. Ale nikt nie brał na serio tego geniusza, uwikłanego w szaleństwa epoki. Większe wrażenie na młodych wywarł Witold Gombrowicz, którego „Ferdydurke" ośmieszała upupienie człowieka i współczesnej cywilizacji, mierząc ostrzem groteski we wszelkie totalitaryzmy ustrojowe i we wszelką megalomanię narodową.

W tym samym czasie pojawił się poeta Bruno Schulz, który magią swej wizji poetyckiej ostrość rzeczywistości ogarniał w obsesjach dziwności i lęków. Przypominał Kafkę i surrealizm. W kręgu negacji wobec epoki, na przecięciu prądów, wieszczących katastrofizm, rozwijała się poezja czarownego poety Józefa Czechowicza. Ktoś nazwał go wtedy Chopinem poezjji. Odrębnym tonem w poezji odzywał się wówczas Władysław Sebyła, dziś zapomniany, poeta wyrosły z żywiołu religijnego i z niepokoju naszych czasów. „Młyny i „Koncert egotyczny" stawiały nas wtedy wobec napięć eschatologicznych owianych aurą najczystszej poezji.

Łączyła mnie przyjaźń z Bolesławem Micińskim, Władysławem Sebyłą, Witkacym, a przez pewien okres także z Czechowiczem. Nikogo z nich już nie ma. Szliśmy każdy na swój sposób do chrześcijaństwa poprzez odczucie nadciągających katastrof i poprzez niepokój metafizyczny.

Właśnie ta chwiejna, umowna nazwa „metafizyka" stawała się dla nas kryterium zarówno w ocenie kwestii filozoficznych, jak i w ocenie sztuki. Był to termin, którym określaliśmy wszystko, co stawiało nas wobec tajemnicy lub wobec świata nadprzyrodzonego. Istniało pismo, z którym współpracował Witkiewicz i Miciński, a które chyba z inspiracji Witkiewicza i redaktora tego pisma Jerzego Brauna uży-

wało przy każdej sposobności pojęć: metafizyka, metafizyczny. Pismo nazywało się „Zet" i uprawiało kult filozofii Hoene-Wrońskiego. Zalew pojęcia „metafizyka" nadużywany do przesady miał dla katechumenów to znaczenie, że bez oporów przyjmowało się metafizykę, zamiast innych pojęć skromniejszych z dziedziny psychologii. Bo w tym pojęciu chodziło o przeżycia, o emoncjonalne wzruszenia, o uczucia z pogranicza refleksji religijnych.

Jeszcze ciągle nie mogliśmy się zgodzić na chrześcijaństwo, tym bardziej na katolicyzm. Ewangelia czekała na naszą pokorę. Pod koniec dwudziestolecia przyszedł katolicyzm od innej strony, nie od strony Kościoła. Przyszedł przez książki Mauriaca i Bernanosa, przez teatr Claudela, przez książkę Andrzejewskiego „Ład serca", która stała się jedną z najżywiej omawianych w tamtych czasach. Bystry redaktor „Wiadomości Literackich", wyczuwający dobrze zainteresowania czytelników wprowadził do swego liberalnego pisma dział: zagadnienia neo-katolicyzmu. Więc powstawał jakiś neo-katolicyzm? Katechumeni przecierali oczy. Znaleźli się jak gdyby w potrzasku.

*

Wśród burzy i naporu katastrofizmu, wśród gąszcza pojęć metafizycznych, nim jeszcze zdołał mnie olśnić nowy, dziwny termin „neokatolicyzm", — zaszedł pewien doniosły fakt: spotkanie ks. Augustyna Jakubisiaka. Zbliżył się oto do mnie Kościół przez swego apostolskiego syna, szczególnie uzdolnionego do prowadzenia katechumenów. Księdza Jakubisiaka poznałem u pani N. W., bo i tacy jak ks. Jakubisiak u niej bywali. Później spotykałem go w Paryżu, gdzie ks. Jakubisiak mieszkał stale. W Paryżu — w zacisznych pokoikach Biblioteki Polskiej przy Quai d'Orléans skąd widać było tyły Notre Dame, Sekwanę i Pont Ste Geneviève z wysoką statuą świętej, o której mówiono, że to stanęła na moście Marynia Czapska, — dokonywało się moje prawdziwe zbliżenie do chrześcijaństwa i katolicyzmu. Ksiądz Jakubisiak, człowiek wielkiej tuszy, nieurodziwy, już wówczas starszy, miał obyczaje człowieka świeckiego, bowiem uwielbiał dary Boże w postaci jedzenia i picia, korzystając z nich obficie. Zapewne to, że był tak szczery w swoich słabościach jednało mu sympatię i nawet zaufanie. Rozumiał katechumenów i potrafił szybko się z nimi porozumiewać. Wiedział na przykład, że niewierzących może razić jego sutanna, więc szedł na rozmowę z nimi po cywilnemu. Godził się też, jak to było ze mną w początkach, aby nie używać słowa Bóg, lecz Absolut. Dotąd podziwiam jego subtelność i mądrość. Nie było innych rozmów z ks. Jakubisiakiem, tylko rozmowy o filozofii i właśnie o Bogu, którego imienia nie nadużywał. Ksiądz Jakubisiak pro-

wadził dusze do Boga najdelikatniej, zawsze cierpliwy i wyrozumiały dla oporu katechumenów. W Paryżu, w mieszkaniu ks. Jakubisiaka poznałem kiedyś Bierdiajewa i jego żonę, którą ks. Jakubisiak nawrócił z prawosławia na katolicyzm.

Ksiądz Jakubisiak był filozofem i w okresie naszych spotkań paryskich kończył książkę pt. *La pensée et le libre arbitre.* Interesowały go najbardziej kwestie determinizmu i indeterminizmu. Opowiadał się oczywiście po stronie indeterminizmu i tworzył na wzór chyba Leibniza swoje teorie indywiduum, a w teologicznych rozważaniach wysuwał na czoło pojęcia immanencji i Boga immanentnego. Pod tym względem był w zgodzie z duchem swoich czasów, które pod presją deterministycznych teorii, propagowanych przez filozofie i ustroje godzące w autonomię myśli i w autonomię jednostki — przeciwstawiały się tym tendencjom przez szeroko pojęty indeterminizm.

Nie miejsce tu, by rozważać system filozoficzny ks. Jakubisiaka, który niestety nie jest w Polsce ani znany, ani oceniony przez filozofów.

Ksiądz Jakubisiak doznał z tego powodu wiele goryczy, ale nigdy się nie skarżył na obojętność polskich środowisk katolickich. Pracował naukowo, wykładał w *Institut Catholique,* publikował swoje prace, ale nade wszystko tworzył środowisko intelektualne, które promieniowało zwłaszcza na katechumenów. Szli oni do ks. Jakubisiaka z zaufaniem, z poczuciem pewności, że będą zrozumiani.

Kazania ks. Jakubsiaka w kościele, na które po raz pierwszy poszedłem były rewelacją. Ewangelia była podobnie interpretowana, jak to zapamiętałem z jednej wypowiedzi ks. Zieji u ludowców. Odprawianie Mszy św. przeistaczało ks. Jakubisiaka nieomal w anioła. Była to jego gorąca, pokorna modlitwa, która udzielała się wierzącym. Doznałem targnięcia serca, gdy ks. Jakubisiak powiedział mi, że podczas Mszy św. — pierwszej na której byłem od lat — modlił się w mojej intencji. Słuchałem tej Mszy św. stojąc, oparty o filar, obojętny dla sprawy, dziejącej się przy ołtarzu, ale wzruszony.

Następne spotkania wciągały mnie już w obręb Ewangelii, w osobowość Chrystusa.

W ubiegłym roku odwiedzałem grób ks. Jakubisiaka w Montmorency. Umarł nagle w metrze paryskim, już po wojnie. Ale jeszcze przed jego śmiercią otrzymałem tom pism zebranych pt. „Nowe Przymierze". Ks. Jakubisiak w czasach okupacji przygotowywał we Francji na śmierć mojego przyjaciela Bolesława Micińskiego, który także przeszedł, jak ja, jak wielu katechumenów przez jego fascynujący wpływ apostolski. Od księdza Jakubisiaka dowiedziałem się w tamtych czasach o katolicyzmie francuskim i o najciekawszej grupie

Emanuela Mounier, która rozpoczęła swoją działalność. Na odczycie księdza Jakubisiaka poznałem Emanuela Mounier, który później wręczył mi manifest swej grupy pt. *Manifeste au service du personnalisme*. Było to na krótko przed wojną.

W epoce spotkań paryskich z księdzem Jakubisiakiem czytywałem kwartalnik katolicki „Verbum". Interesowały mnie wszelkie poruszane tam kwestie filozoficzne, teologiczne i literackie. Każdy numer pisma otwierały teksty liturgiczne w przekładzie Leopolda Staffa. Ale najbardziej przejmowały mnie artykuły, czy essaye religijne, podpisywane literami „tl", albo pseudonimem Silvester. Pismo „Verbum" wydawane w Laskach, redagowane przez ks. Wł. Korniłowicza pogłębiało proces mojego dochodzenia do Boga. Znów mówił do mnie Kościół, inteligentną, nowoczesną mową swoich wyznawców. Wiedziałem też o istnieniu biblioteki religijnej na ul. Litewskiej w domu Tyszkiewiczów i o kółku tomistycznym, na którym bywał Karol Irzykowski i nawet Zofia Nałkowska. O tych zebraniach mówił mi kiedyś Karol Irzykowski, twierdząc, że w sam raz pasuję do tamtego towarzystwa. Brałem to za żart.

Z „Verbum" dowiedziałem się o Maritainie i postanowiłem przeczytać którąś z jego książek. Zdaje się, że to Rafał Blüth poradził mi *Antimoderne*'a. Doznałem wstrząsu. Dzieliłem się wrażeniami z Micińskim i Sebyłą, wołając głośno, że wreszcie jest filozofia, zarówno osiadła w tradycji, jak i na wskróś nowoczesna. Po *Antimoderne*'ie przyszła kolej na „Trzech reformatorów", na „Sztukę i mądrość", wreszcie na *Distinguer pour unir*. Byłem już w domu.

I chociaż w tym czasie szły wypadki, które niweczyły w ludziach każdą wiarę, więc i wiarę w Boga, ja do Niego zbliżałem się powoli. Uważałem siebie już wówczas za wyznającego katolicki filozoficzny pogląd na świat, ale jeszcze nie ugiąłem kolan przed Bogiem. Stało się to później, w ciemnej nocy, jaka zawisła nad światem czasu okupacji w r. 1942. Był to dzień 11 lutego, święto Matki Bożej z Lourdes. Znalazłem się w kaplicy Sióstr Urszulanek na Gęsiej, gdzie Mszę św. odprawiał znany mi już dawniej ks. Zieja. Wtedy to się stało.

*

Z dzisiejszej perspektywy oceniam inaczej trudności które stwarzał Kościół katechumenom, oraz twórcze prace takich organizacji jak „Odrodzenie". Dziś wiem, że ramieniem Kościoła był nie tylko wszakże ks. Trzeciak, młodzież wszechpolska, lub Akcja katolicka. Było nim przede wszystkim „Odrodzenie", były Laski, był ks. Zieja, ks. Jakubisiak, — ci choćby, którzy zaważyli bezpośrednio na moich losach i na losach znanych mi katechumenów. I choćby w Kościele był jeden

tylko sprawiedliwy, świętość Kościoła pozostanie nieskalana. Bowiem głową Kościoła jest Chrystus, obecny w słowie Ewangelii. Obecny także we wszystkim, co dobre i sprawiedliwe. Katechumeni szukają Boga poza Kościołem i jego wyznawcami. Czy mylą się, że Go szukają w świecie stworzonym, w ludziach, w ich działaniu, w ich słowie, w ich życiu?

Czy grzeszą niosąc swój niepokój omijaniem Bożych świątyń?

Katechumeni są zawsze i będą aż do skończenia świata. I dziś są. Patrzą na nas. Osądzają. I w nieufnym oddaleniu ogarniają pychę wyznawców Boga. Pychę z posiadania prawdy, pychę, która nie widzi drugiego człowieka.

Katechumeni to nasi „bracia mniejsi", dla których Kościół musi mieć otwarte ramiona. Musi ich widzieć, błądzących poza tłumami wiernych, bo to oni są „źle się mający" — i to oni są „solą ziemi".

*

Opisana tu droga katechumena jest jedną z licznych i chyba typowych. Każdy czas przynosi odmienne ramy, w których nabrzmiewają konflikty, napięcie buntu i niepojęta konieczność szukania. Są to najdramatyczniejsze dzieje duszy i dzieje niespokojnego serca, „póki nie spocznie w Bogu". Ale wtedy zaczyna się inny dramat, o którym nie czas i nie miejsce tu mówić.

I niech mi darują przyjaciele z „Odrodzenia", zbyt ostre i namiętne osądzenie środowisk katolickich w dwudziestoleciu. Chciałem rzucić nieco innego światła na nasze dzieje, w tej samej epoce. Spotkaliśmy się późno przy wspólnym stole, ale już chyba na zawsze.

Jerzy Zawieyski

ANDRZEJ GRZEGORCZYK

MIĘDZY DYSKURSYWNYM A KONTEMPLACYJNYM MYŚLENIEM

DOŚWIADCZENIE, TEORIA, ROZUMIENIE.

1. Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. [Trawestacja: Nic nie trafia do umysłu, co nie przeszło przed tym przez zmysły].

Scholastycy.

2. A physical object-name (e. g. the word „moon") is reducible to sense data predicates (or perception predicates). [Trawestacja: Dowolna fizyczna nazwa przedmiotowa (jak np. wyraz „księżyc") jest sprowadzalną do orzeczników dotyczących naszych danych zmysłowych (orzeczników spostrzeżeniowych).]

Rudolf Carnap.

Człowiek XX wieku jest empirykiem w większym może stopniu, aniżeli ludzie epok poprzednich. Żyje pod urokiem nauk opartych na doświadczeniu. Wierzy w ich możliwości odkrywcze. Ciągle bowiem dowiaduje się o nowych odkryciach, pomnażających naszą wiedzę i zwiększających możliwości techniki. Wiedza przedstawia mu się jako zbiór teorii opartych o doświadczenie. Tak poucza go też logika i metodologia współczesna. Nauki te mówią przy tym, że doświadczenie — to wiedza pewna, ale niezadowalająca, zbyt wycinkowa. Człowiek chce wiedzy ogólnej, o wszystkim, o tym, czego sam doświadcza, jak i o tym, czego doświadczyć nie może. Taką wiedzę daje mu teoria. Teoria jednak zawsze zawiera pewne ryzyko. Jest uogólnieniem albo domysłem. Człowiek XX wieku śledząc rozwój nauki zauważa stale zmiany w teorii. Jedne teorie przechodzą w inne. Zwykle jednak z każdej teorii coś zostaje. Jakaś jedna myśl, jakiś pomysł. Tak się dzieje, że poprzednie teorie przyczyniają się do doskonałości następnych. „Posiadamy coraz lepsze teoretyczne ujęcie świata" — mówimy

sobie i nabieramy większej ufności do panujących obecnie teorii. Nie mamy jednak pewności, czy za kilka lat nowa teoria nie każe nam zerwać z naszymi obecnymi wyobrażeniami. Zachowa ona na pewno bardzo wiele z teorii obecnej, ale wprowadzi zupełnie nowy punkt widzenia, sposób kojarzenia faktów i uogólniania.

I.

Przypatrzmy się bliżej odróżnieniu wiedzy bezpośrednio-doświadczalnej i teoretycznej. Wiedzę o życiu dawnych Słowian czerpiemy z wykopalisk. Znalazłszy w ziemi kłody drzewa poukładane w pewien sposób, przypuszczamy, że ludzie żyjący w tym okresie na danych terenach, tak a nie inaczej budowali swe chaty. To co historyk mówi o samych oglądanych przez siebie wykopaliskach, to jego wiedza bezpośrednia, doświadczalna. To, co mówi o życiu Słowian, to jego domysły, hipotezy, teoria. Wiedza bezpośrednia, to ta, którą uzyskujemy przez bezpośrednie zetknięcie z przedmiotem. Przez ujrzenie go, zważenie, zmierzenie itp. Kłodę drzewa, czy stary garnek, historyk ogląda, dotyka, skrobie, wącha, waży, mierzy. Uzyskuje wiedzę bezpośrednią o znalezisku. Potem siada w fotelu i myśli o Słowianach. To co wymyśli nazywamy jego hipotezami, domysłami lub przypuszczeniami. Gdy stanowią one splot logicznie powiązany, nazywamy je teorią. Podobnie fizyk, gdy mówi nam o oglądanych przez spektoskop żółtych prążkach w widmie płomienia zawierającego pary soli kuchennej opisuje swoją bezpośrednią wiedzę doświadczalną. Gdy zaczyna mówić o spinach elektronowych, dzięki którym zamiast jednego prążka widzimy dwa, wtedy przechodzi do teorii. Gdy hipoteza jest potwierdzana przez bardzo wiele doświadczeń zwiemy ją prawem. Między domysłem, przypuszczeniem, hipotezą i prawem istnieją duże, choć trudne do sprecyzowania różnice stopnia potwierdzalności. Człowiek żyjący w atmosferze współczesnej nauki jest ostrożny. Twierdzenie woli czasem nazwać hipotezą, choćby w nie wierzył jak najbardziej.

Niektórzy ludzie czerpią swą wiedzę bezpośrednią ze stanów wyjątkowych nie danych innym. W stanach tych mają jakiś inny, dziwny kontakt z pewnymi przedmiotami, np. „widzą" rzeczy odległe a nawet przyszłe. Trafnie odczytują ukryte szczelnie napisy. Jednakże większość ludzi czerpie swą wiedzę bezpośrednią jedynie z powszechnie dostępnych zmysłowych kontaktów z rzeczami nas otaczającymi. W spostrzeżeniu tym tkwi zresztą tautologia (to zn. „masło maślane"). Powszechnie dostępne doświadczenie, to jest właśnie doświadczenie dostępne większości.

Cała nasza działalność poznawcza, to tworzenie teorii w oparciu o doświadczenie, a racjonalna działalność praktyczna, to kierowanie swymi czynami w oparciu o teorię. Praktyczna działalność przy tym staje się znowu zbiorem doświadczeń potwierdzających lub obalających teorię.

W tym wysiłku poznawczym nikt nie jest zwykle całkiem osamotniony. Współpraca polega na tym, że wierzymy w prawdziwość wypowiedzi innych ludzi. Wypowiedzi te dotyczyć mogą ich doświadczeń, lub ich teorii. Inaczej jednak wierzymy w prawdziwość czyjegoś opisu doświadczenia, a inaczej w prawdziwość czyjejś teorii. Wierząc w prawdziwość czyjegoś opisu doświadczenia wierzymy w to, że gdybyśmy byli na jego miejscu przeżywalibyśmy mniej więcej to samo, czyli moglibyśmy opisać to doświadczenie w tych samych zdaniach, jakich on użył. Wierząc w czyjąś teorię zdajemy sobie sprawę, że zawiera ona pewne ryzyko. Jak wielkie jest to ryzyko możemy się domyślać dopiero znając doświadczenia, które teoria ta ma tłumaczyć. Teorię przyjętą od kogoś możemy częściowo potwierdzać sobie sami wykonując doświadczenia podobne do tych, które znamy z relacji innych ludzi, a na których teoria ta się opiera. Wykonanie doświadczeń bardzo podobnych na bardzo podobnym materiale w praktyce zwane jest zwykle powtarzaniem tego samego doświadczenia. W zwrocie „powtarzanie tego samego" tkwi oczywista sprzeczność, bo po jakimś czasie nic nie jest już „to samo" — może być tylko „prawie takie same" czyli bardzo podobne, mające wiele cech takich samych. Istnieją jednak doświadczenia nawet w tym rozszerzonym sensie niepowtarzalne. Jak np. obserwacje astronomiczne komet

Wzbogacając naszą wiedzę empirystyczną posługujemy się licznymi przyrządami pomiarowymi porównawczymi, jak waga, linia, kątomierz oraz wieloma innymi skomplikowanymi, zbudowanymi w oparciu o prostsze. Budując teorię musimy konsekwentnie wiązać z sobą nasze przypuszczenia. Narzędziem budowy teorii jest więc logika, instynktowo wyczuwana, lub świadomie stosowana jako zbiór reguł oraz matematyka. Logika i matematyka jako systemy dedukcyjne mogą być też uważane równocześnie za bardzo ogólnikowe teorie mówiące o świecie. Tak ogólnikowe, że jak się to mówi „tautologiczne". Ryzyko z nimi związane wydaje się bardzo małe.

II.

Doświadczenia i teorie przekazujemy innym przy pomocy mowy. Istnieje przy tym różnica między pojęciami i zwrotami używanymi do opisu naszych doświadczeń, a pojęciami i zwrotami używanymi

do formułowania twierdzeń wielu teorii. Każde doświadczenie da się opisać przy pomocy zwrotów języka codziennego. Wszystkie nazwy są w nim nazwami rzeczy, które opisujący może dotknąć, zobaczyć, zmierzyć. Każde doświadczenie fizyczne, choćby służyło do uchwycenia najsubtelniejszego zjawiska, jest w gruncie rzeczy działalnością w sferze rzeczy dotykalnych, dużych, grubych, rzeczy tego typu z jakimi spotykamy się w codziennym życiu. Fizyk łączy z sobą druty, naciska kontakty i patrzy na zegary. Wyłącza kontakty, zmienia druty, znowu włącza kontakty i patrzy na zegary lub ekrany. Całe jego doświadczenie można opisać jako zachowanie się w myśl pewnego „kucharskiego" przepisu. A wynik doświadczenia można opisać jako zbiór wskazań przyrządów tak a tak zestawionych. Taka zabawa z drutami i zegarami może być twórczą, a nie tylko małpowaniem postępowania innych, wtedy gdy eksperymentator zna teorię działania przyrządów, które zestawia. Wykonanie eksperymentu jest potwierdzeniem nie tylko tej jednej hipotezy, którą chcemy właśnie zweryfikować, ale jest potwierdzeniem całej teorii, w skład której wchodzą również teorie działania przyrządów użytych. W tym co praktycznie w czasopismach naukowych nazywa się opisami doświadczeń, występują fragmenty właściwego opisu empirycznego postępowania oraz fragmenty teorii. Fragmenty teorii występują dwojako. Częściowo upraszczają one opis doświadczenia. Często jest bowiem wszystko jedno jakiego przyrządu fizycznego użyjemy. Ważne jest tylko jego zachowanie się zgodne z teorią.

Badając zależność reakcji chemicznych od temperatury nie musimy opisywać dokładnie termometru użytego. Wystarczy często powiedzieć, że reakcji dokonaliśmy w temperaturze 10° C. Często jednak dodajemy, że temperatura mierzona była termometrem takiego a takiego typu, zapewniającym taką a taką dokładność. Często zaś rozważania teoretyczne w pracach eksperymentalnych są już teoretycznymi wnioskami z przeprowadzonych eksperymentów. Prace rzeczywiście drukowane w czasopismach naukowych nigdy nie mają doskonale jednolitego metodologicznie charakteru. Konkretne publikacje naukowe muszą być jakoś wplecione w całokształt społecznego wysiłku jakim jest nauka. Nie mogą być zbyt długie, powinny być stosunkowo przystępne. Na wygląd publikacji naukowej składa się wiele czynników natury ubocznej. Zadaniem metodologa jest wyabstrachować z konkretnego obrazu prac naukowych pewne idealne typy, nigdy być może nie realizowane w czystej formie. Takimi idealizacjami są opisy doświadczeń zawierające jedynie terminy codziennego doświadczenia, oraz teorie dedukcyjne zawierające pełne dowody twierdzeń.

W przeciwieństwie do opisów doświadczenia, twierdzenia teorii buduje się zwykle przy pomocy pojęć, które nie są nazwami rzeczy spotykanych w naszym codziennym doświadczeniu, czyli rzeczy dających się zobaczyć, dotknąć i zmierzyć. Co więcej, w wielu teoriach mówi się o przedmiotach, których nie można sobie w ogóle wyobrazić. Dotknąć ani zmierzyć nie można żadnej rzeczy, która trwała w dawnych czasach i uległa zniszczeniu, jak np. wielu dzieł sztuki spalonych przez wojny lub ludzi dawnych epok. Rzeczy te jednak można sobie wyobrazić. Nie można sobie natomiast w tym samym stopniu wyobrazić elektronu, czy jądra atomu, o których mówią teorie fizyczne.

Zaginiony obraz Gierymskiego możemy sobie wyobrazić w takiej wielkości, jaką posiadał, o takich samych barwach i o tej samej fakturze. Natomiast nie możemy sobie wyobrazić elektronu w jego prawdziwych rozmiarach. Każde nasze wyobrażenie jest wyobrażeniem przedmiotu względnie dużego w porównaniu z elektronem. Wyobrazić sobie bowiem możemy tylko rzeczy o rozmiarach zawartych w granicach rozmiarów rzeczy widzialnych. Możnaby wobec tego przypuszczać, że możemy sobie wyobrazić rzecz podobną do elektronu, tylko znacznie większą, jakgdyby elektron w powiększeniu. Niestety wyobrażenie to, czyli ten, jak się mówi, „model" elektronu, będzie do elektronu niepodobny nie tylko pod względem wielkości, ale też pod innymi względami. Każde nasze wyobrażenie jest wyobrażeniem przedmiotu o jakiejś barwie i jakiejś powierzchni np. gładkiej lub chropowatej. Takie bowiem tylko przedmioty spostrzegamy, więc takie tylko możemy sobie wyobrażać. Niestety elektronowi nie możemy przypisać żadnej barwy wyobrażalnej ani żadnej chropowatości powierzchni, w tym sensie, w jakim cechy te posiadają rzeczy przez nas oglądane. Możemy tylko powiedzieć, że elektron zachowuje się czasem podobnie do gładkiej kulki leżącej swobodnie, lub krążącej dokoła drugiej kulki. Ale wyobrażenie to jest dalekim porównaniem, które w bardzo wielu wypadkach zupełnie szwankuje. To co w teorii fizycznej mówi się o elektronie w sposób abstrakcyjny, czysto formalny, nie wyobrażeniowy, to są pod wieloma względami właśnie różne analogie, porównania z własnościami rzeczy widzialnych. Jedne wzory są podobne do wzorów opisujących zachowanie się latających i kręcących się kulek, inne są podobne do wzorów opisujących drgania struny, lub ruchy fal na wodzie. O fizycznej teorii elektronu można powiedzieć, że jest to formalna teoria matematyczna, którą można rozumieć jako zbiór porównań. Gdybyśmy chcieli od porównań tych abstrahować, to teoria ta stałaby się tylko zbiorem przepisów formalno-rachunkowych służących do przewidywania doświadczeń. Przepisy te nie dawałyby nam poczucia zrozu-

mienia. Poczucie zrozumienia oderwanych pojęć uzyskujemy bowiem w teoriach abstrakcyjnych właśnie dzięki jakimś podobieństwom z rzeczami wyobrażalnymi, spotykanymi w codzienym doświadczeniu. Podobieństw takich chcemy widzieć jak najwięcej. Dzięki nim pojęcia stają się „konkretne", wyczuwalne. Niestety najbardziej podstawowe teorie fizyczne zawierają właśnie pojęcia dalekie od wyobrażeń.

III.

Rzućmy jeszcze okiem na nauki humanistyczne. Badając dokumenty i znaleziska tworzymy sobie hipotetyczny obraz przeszłych faktów, tzw. faktów historycznych. Zestawiając obrazy konkretnych faktów tworzymy sobie hipotetyczny obraz epoki. Przechodząc od obserwacji rzeczy zastanych do przypuszczenia o zdarzeniu minionym, opieramy się na różnych mniej lub bardziej uświadomionych hipotezach fizycznych, chemicznych, a nawet psychologicznych i socjologicznych. Przyjmujemy np. że dobrze zakonserwowany napis nie zmienia swego kształtu, o ile nie podlega przeróbkom fałszerzy. Przyjmujemy też, że kronikarze rzadko kiedy mieli intencję oszukania swego czytelnika. Potoczne własne obserwacje psychologiczne i socjologiczne rozszerzamy przez analogię na ludzi dawnych czasów szczególnie często wtedy, gdy tworzymy sobie syntetyczne obrazy epok, poszczególnych ludzi lub całych społeczeństw. Główną podstawą indywidualnego rozumienia zjawisk minionych jest domniemane ich podobieństwo ze zjawiskami obecnymi. Z indywidualnego rozumienia spraw minionych możemy oczywiście zrezygnować w historii politycznej, lub w historii literatury. Możemy ograniczyć się do kroniki czyli opisu następstwa prostych zdarzeń i do zestawień statystycznych. Podobnie w fizyce teoretycznej możemy się ograniczyć do formalnego traktowania teorii. Możemy indywidualne rozumienie traktować jako element pozanaukowy, angażujący uczonego w ryzykowne parabole. Trudno jednak zaprzeczyć istnienia tego typu działalności umysłowej, która zmierza do mniej lub bardziej indywidualnego rozumienia. Idąc dalej w tym samym kierunku uczeni zaczynają często snuć koncepcje raczej filozoficzne, aniżeli empiryczno-naukowe. Wyrastają one w naturalny sposób z działalności standartowo naukowej i stają się często zaczynem nowych, ściśle naukowych pomysłów. Trudno wyznaczyć ostrą granicę między poprawnie metodologicznie ustawioną teorią, a nieścisłą hipotezą o filozoficznym charakterze. Aforyzm, mówiący, że rozwój pojedyńczego organizmu żywego podobny jest do rozwoju gatunku — jest powiedzeniem bardzo nieści-

słym, spekulatywnym i przy wielu uściśleniach wątpliwym. Jednakże kryje w sobie pewne uogólnienia niezmiernie cenne, choć trudne do ścisłego ujęcia. Niewątpliwie uboższy byłby nasz obraz świata, gdyby aforyzm ten nie został nigdy wypowiedziany. Fantazji intelektualnej nie należy ograniczać, trzeba tylko szerzyć metodologiczny krytycyzm. Niech ludzie stawiają jak najbardziej fantastyczne hipotezy. Ale niech zdają sobie sprawę jak dalecy są od porządnego ich uzasadnienia, a często nawet od porządnego sformułowania.

Doświadczenie jest więc wiedzą konkretną, bezpośrednią, ale bardzo fragmentaryczną. Rzeczy bardzo małe, jak atom i bardzo duże, jak cały wszechświat oraz odległe, przyszłe, lub przeszłe, wykraczają nie tylko poza nasze bezpośrednie doświadczenie ale też poza możliwości wyobraźniowe, są zawsze przedmiotem dociekań tylko jakiejś abstrakcyjnej teorii. Każda teoria jednak jest wiedzą ryzykowną, bo uogólniającą i hipotetyczną, oraz im dalszej od nas części rzeczywistości dotyczy, tym jest wiedzą mniej bezpośrednią, tym trudniej jest nam się w niej poruszać, tym więcej potrzebujemy porównań, aby ją rozumieć.

Naprawdę pewni siebie czujemy się mówiąc o sprawach naszego doświadczenia. Tam pojęcia mają jasny sens. „Ciało" — rozumiemy wtedy, że jest to coś, co można wziąć w garść, tak jak kamień lub przynajmniej dotknąć jak skałę. „Fala" — też rozumiemy dobrze — to rozchodzące się koła na wodzie, gdy się w nią wrzuci kamień, to coś, co się trzęsie i posuwa równocześnie. Wszystkie zdarzenia, których się domyślamy, chociaż ich nie widzimy, bo wykraczają poza bezpośrednie doświadczenie, wyobrażamy sobie na podobieństwo tych zdarzeń, które spotykamy w bezpośrednim doświadczeniu. Nie tylko jednak wyobrażamy je sobie w ten sposób, ale też jeśli chcemy je ująć pojęciowo, to ujmujemy je również przy pomocy konstrukcji pojęciowych, wytworzonych przez analogie do pojęć, przy pomocy których ujmujemy bezpośrednie doświadczenie. Wszystko w ogóle opisujemy jak gdyby na podobieństwo rzeczy bezpośredniego doświadczenia. Filozof, lubiący powiedzenia brzmiące bardziej tradycyjnie, mógłby opisać ten stan rzeczy w pretensjonalnym nieco zdaniu, że całą rzeczywistość ujmujemy w tych kategoriach, które powstają w nas przez zetknięcie z tą częścią rzeczywistości, która jest nam dana w bezpośrednim doświadczeniu. Tymczasem ciekawość nasza doprowadza do pytań, które dotyczą rzeczy nie danych nam w bezpośrednim doświadczeniu. Rzeczy te ujmując na podobieństwo rzeczy bezpośredniego doświadczenia być może często „zniekształcamy", ale nie umiemy inaczej. A jeśli nie umiemy lepiej, to jaki sens ma zarzut, że „zniekształcamy"?

Słownictwo abstrakcyjne jest w dużym stopniu porównawcze. Np. wiele terminów odnoszących się do czynności psychicznych powstało, jak można przypuszczać, przez porównanie z czynnościami ruchowymi, dającymi się bezpośrednio obserwować. Świadczą o tym wspólne rdzenie. Np. w słowie „pojęcie", rdzeń „jąć" znaczy pierwotnie: trzymać w ręce. Sam termin „abstrakcja" zawiera w sobie również bardzo konkretne porównanie.

Istnieją jednak sprawy, których odległość od rzeczy danych w bezpośrednim doświadczeniu jest tak duża, że wszelkie porównanie wydaje się bardzo nieporządne, grube, ordynarne, niesubtelne, a mimo to sprawy te są interesujące dla nauki, jak np. budowa atomu. Obok spraw ważnych dla naukowego poznania świata istnieją też sprawy ważne dla filozoficznego poglądu na świat i dla praktycznego życia, które posiadają podobny charakter i o niektórych z nich właśnie mamy zamiar mówić w dalszym ciągu.

HIPOTEZY FILOZOFICZNE I NAUKOWE

IV.

1. ...Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia inteligenda, sund multum dissimiles, ut Dionysius dicit...

(...W oparciu o poznanie rzeczy materialnych możemy osiągnąć niejakie poznanie rzeczy niematerialnych, jednakże niedoskonałe. Ponieważ porównanie rzeczy materialnych z niematerialnymi nie jest dostateczne, przeto jeśli pewne podobizny zaczerpnięte z rzeczy materialnych przypisujemy rzeczom niematerialnym, to podobizny te są bardzo niepodobne, jak to mówi Dionizy...)

Tomasz z Akwinu: Summa theologica I, 88, 2.

2. Do jasnych dążąc głębin, nie mógł trafić w sedno
Śledź pewien obdarzony naturą wybredną,
Dokądkolwiek wędrował, zawsze nadaremno:
Tu jasno ale płytko, tam głębia lecz ciemno.

Tadeusz Kotarbiński: Wesołe smutki.

Mimo niedoskonałości wielu teorii naukowych, nauka stanowi tę część ludzkiej działalności umysłowej, co do wartości której ludzie współcześni zgadzają się. Trudno wątpić w poznawczą doniosłość teorii naukowych, nawet gdy nie zadowalają, skoro w oparciu o nie potra-

fimy budować urządzenia o zadziwiającej sprawności. Aktywność poznawcza człowieka nie kończy się jednak na poznawaniu naukowym. Istnieje duży procent ludzi, którzy stawiają pytania i próbują udzielać na nie odpowiedzi wykraczających poza ramy obecnej wiedzy naukowej. Najbardziej rozpowszechnone pytania i odpowiedzi tego typu dotyczą zagadnień filozoficznych i religijnych. Podciągnięcie filozofii lub teologii pod nauki jest w dużym stopniu sprawą terminologicznej umowy. Pozostawimy ją chwilowo na uboczu, aby nie przerywać biegu myśli. Oczywistym jest, że dyscypliny wymienione różnią się znacznie od innych nauk pod względem stosowanej na swym terenie metody. Sam miałbym skłonność nauką nazywać tylko nauki empiryczne oraz logiko-matematyczne teorie.

Człowiek żyjący w kręgu współczesnej naukowo-technicznej kultury żywi wielką nieufność do wszelkiej spekulacji, która nie jest nauką empiryczną lub matematyką. „W filozofii ani nie można niczego dowieść tak jak w matematyce, ani nie można sprawdzić doświadczalnie jak w fizyce". Innych natomiast sposobów myślenia często w ogóle sobie nie wyobrażamy. Patrząc z tej perspektywy upraszczamy wiele. Mamy przy tym zresztą często dużo racji. Wszystkie religie są do siebie podobne. Większość z nich głosi przynajmniej dwa twierdzenia tak charakterystyczne, że uznających te dwa twierdzenia można by zwać śmiało głoszącymi religijny pogląd na świat. Są to, mówiąc najogólniej, twierdzenia o tym, że świat wygląda tak, jak gdyby realizowała się w nim jakaś myśl, myśl kogoś jak gdyby kierującego światem, oraz drugie twierdzenie o równie trudnej do pojęcia jakgdyby kontynuacji pośmiertnej naszej jaźni, kontynuacji, której rodzaj zależy jakoś od moralnego oblicza obecnego życia. Twierdzenia te formułuję używając wielokrotnie słowa „jak gdyby" w celu podkreślenia porównawczego sensu wszystkich terminów występujących w tych twierdzeniach. Ponieważ potrzebne są pewne nazwy skrótowe, przeto pierwsze twierdzenie, o którym często będzie tu mowa, będę nazywał twierdzeniem o istnieniu Myśli.

Celowo unikam tu nazw potocznych, chociaż jak się zdaje twierdzenia te wypowiadają najogólniej istotną treść religijnych wierzeń w istnienie Boga i nieśmiertelność duszy. Już same jednak nazwy: Bóg i nieśmiertelność wulgaryzują niewątpliwie w przekonaniu wielu ludzi treść wymienionych twierdzeń, sprowadzając na myśl zbyt naiwne, parodiujące wyobrażenia rozprzestrzeniane często przez nie dość rozgarniętych apostołów wiary oraz przez przemyślnych ateuszy. Najsprawniejszą metodą obrzydzania ludziom religii jest bowiem wulgaryzacja religijnych pojęć przez podkładanie pod nie łatwo wyobrażalnej, zbyt konkretnej treści, ckliwej lub okrutnej, a zawsze odra-

żającej i fałszywej przez swą wyobrażeniowość i konkretność, przez za daleko posuniętą analogię. Operowanie analogiami w każdej dziedzinie wymaga bowiem pewnego wyczucia, podobnie jak operowanie analogiami w poezji. Posiadanie religijnego poglądu na świat jest swoistą „poezją życia", którą można popsuć wulgarnością wyobraźni, podobnie jak zwykłą poezję.

Religijny pogląd na świat będzie głównym tematem dalszych rozważań. Zastanówmy się, jak może ustosunkować się do niego ktoś będący prawym dzieckiem metodologii dwudziestego wieku i naukowo-technicznej współczesnej kultury, a mimo to mający religijno-metafizyczne „ciągoty".

V.

Istnieją ludzie, którzy bez przeprowadzania rzeczowej dyskusji odmawiają poznawczej wartości poglądom religijnym. Głoszą oni między innymi, że religijny pogląd na świat gra jedynie pewną rolę polityczno-gospodarczą lub polityczno-etyczną oraz, że jest pozostałością po przednaukowym myśleniu. To, że pogląd pewien grał, gra lub może grać taką czy inną rolę społeczną, nie dowodzi oczywiście ani jego prawdziwości, ani fałszywości. Poglądy religijne istotnie były i są obecnie nadużywane w celach politycznych, głównie w celu utrwalenia władzy oraz w celach ekonomicznych. Te twierdzenia jednak, które wymieniliśmy jako najistotniejsze dla religijnego poglądu na świat nie implikują same z siebie, jak łatwo można zauważyć, żadnych doktryn ekonomiczno-politycznych; w szczególności nie implikują antyspołecznych poglądów. O bardziej rozbudowanych religijnych systemach można nawet powiedzieć coś wręcz przeciwnego. Systemy religijne, takie jak np. chrześcijaństwo, należycie zrozumiane powinny skłaniać ludzi do dążenia do bardziej sprawiedliwego ustroju społecznego. Głoszą one bowiem miłość bliźniego jako najwyższe, w dziedzinie stosunków międzyludzkich wskazanie moralne.

Podobnie związek z przednaukowym myśleniem nie kompromituje obecnie spotykanego religijnego poglądu na świat. Wszystkie nauki narodziły się z przednaukowego myślenia powoli odrywając się od guseł i czarów. Religia współczesna nie daje magicznych przepisów, zastępujących działanie oparte o naukę. Ale jest teorią nie rywalizującą z wiedzą naukową. Można powiedzieć, że współczesny, abstrakcyjny i przesiąknięty rozumowymi elementami, religijny pogląd na świat wywodzi się z przednaukowego, wyobraźniowego i naiwnego myślenia, podobnie jak wywodzą się z niego wszystkie teorie naukowe.

Tak więc bez rzeczowej dyskusji nie można lekceważyć religijnego

poglądu na świat. Przyjrzyjmy się przeto tym biegom myśli, które skłaniały ludzi dawnych epok, podobnie jak skłaniają wielu obecnie żyjących i znających zdobycze nauki, do uznania zasadniczych twierdzeń religijnego poglądu na świat, mimo że uznanie tych twierdzeń zmusza na ogół do wielu ograniczeń w życiu osobistym.

VI.

Jako przykład twierdzenia z rozważanej dziedziny niech nam służy wymienione na początku twierdzenie o istnieniu Myśli czyli Boga w sensie Logosu, pojęte tak ogólnie jak to szkicowaliśmy przed chwilą. Nie należy ono do wiedzy bezpośrednio doświadczalnej. Nie ma bowiem takich przepisów wykonywania doświadczeń, po których przeprowadzeniu każdy mógłby uzyskać bezpośredni empiryczny kontakt z czymś, co można by nazwać Myślą lub zgodnie z tradycją Bogiem. Skoro dostępną wszystkim ludziom wiedzę, zaliczaną do nauki czy do filozofii, podzieliliśmy na wiedzę bezpośrednio doświadczalną i na oparte o doświadczenie teorie, przeto twierdzenie o istnieniu Myśli w świecie, jeśli należy do powszechnie dostępnej ludzkiej wiedzy, musi wchodzić w skład jakiejś teorii. Teoria każda to zbiór praw lub hipotez oraz wniosków z nich wypływających. Przeto twierdzenie o istnieniu Myśli, jeśli w ogóle może być jakoś uzasadniane, musi być uzasadniane tak jak twierdzenia każdej empirycznej teorii, a więc musi być uzasadniane empirycznie lub musi być wydedukowane z empirycznie uzasadnionych hipotez. Chcąc zbadać charakter metodologiczny chrześcijańskiej czy w ogóle teistycznej argumentacji za istnieniem jak gdyby Myśli w świecie, warto hipotezę teistyczną i główne argumenty za lub przeciw porównać z różnymi innymi hipotezami występującymi w obecnej nauce. Porównajmy hipotezę teistyczną najpierw z pewną hipotezą geograficzną a potem z jakąś hipotezą fizyki atomowej.

Teorie geograficzne operują pojęciami stosunkowo konkretnymi, wyobrażalnymi w sposób przybliżony. Kulistość ziemi można sobie wyobrazić i nawet zbudować model — globus. Hipoteza kulistości ziemi jest nawet częściowo bezpośrednio stwierdzalna przez obserwację. Stąd w obecnej epoce łatwo każdego przekonać, że powierzchnia ziemi jest mniej więcej kulista. Twierdzenie to nie należy mimo to do wiedzy bezpośrednio doświadczalnej. Nie mamy bowiem oglądu bezpośredniego całej ziemi jako kuli. Posiadamy jednak wiele doświadczeń potwierdzających to przypuszczenie. W czasie morskich podróży, a czasem również i na lądzie można obserwować mniej więcej taką samą wypukłość ziemi względem torów promieni świetlnych.

(Statek oddalający się powoli zachodzi za horyzont tak samo we wszystkich częściach świata.) Oczywiście precyzyjne doświadczenia potwierdzające tę hipotezę potwierdzają równocześnie całą współczesną teorię astronomiczno-elektromagnetyczno-grawitacyjną. Robiąc ścisłe pomiary wypukłości ziemi, potwierdzamy równocześnie bardzo wiele rozmaitych hipotez.

Gdyby istniały za hipotezą teistyczną tak przekonujące argumenty jak te, które przemawiają za hipotezą kulistości ziemi, wtedy wszyscy ludzie staliby się w krótkim czasie teistami. Wystarczyłoby bowiem argumenty te spopularyzować, tak jak popularyzuje się argumenty przemawiające za kulistością ziemi. Podobnie, gdyby istniały argumenty druzgocąco obalające twierdzenie o istnieniu Boga, tak jak istnieją argumenty obalające twierdzenie jakoby ziemia była wklęsła jak talerz, wtedy niechybnie ateiści argumenty te spopularyzowaliby i nie byłoby ludzi wierzących, przynajmniej wśród ludzi z wyższym wykształceniem, o zdrowych zmysłach i umiejętności wnioskowania. Tymczasem gdy przejrzeć literaturę teistyczną i ateistyczną, łatwo można zauważyć, że ani jedna, ani druga strona nie operuje argumentacją, która dałaby się porównać z argumentacją istniejącą w wypadku rozważania zagadnienia kulistości lub wklęsłości ziemi. I teiści i ateiści o wysokich kwalifikacjach umysłowych istnieją w każdej epoce. Uzasadnienie teizmu czy ateizmu wydaje się być przeto innego rodzaju, aniżeli sprawy uzasadniania twierdzeń geograficznych.

Porównajmy przeto zagadnienie istnienia Boga-Myśli z teoriami bardziej abstrakcyjnymi, np. z teoriami budowy atomu. Tu istnieje przede wszystkim podobieństwo pod względem niewyobrażalności rozważanych przez obie teorie przedmiotów. Zgodnie z pouczeniami większości współczesnych religii można powiedzieć, że pomyślenie sobie Boga jako kogoś rozważającego różne możliwe koncepcje rządzenia światem i obliczającego jak będzie lepiej, jest równie naiwne, jak wyobrażanie sobie elektronu jako małej gładkiej kulki krążącej dokoła innej kulki zwanej jądrem atomu. Mówienie, że elektron to korpuskuł, czyli ciało odosobnione od innych, jest właściwie twierdzeniem o istnieniu podobieństwa między czymś, co nazywamy elektronem a oglądanymi przez nas rzeczami codziennego doświadczenia, które potrafimy wyizolować spośród innych rzeczy, odróżnić od środowiska. Korpuskularność, jak to analizowaliśmy w części III, to operowanie dalekimi i fragmentarycznymi porównaniami. Zupełnie podobnie mówią teologowie: mówienie, że Bóg posiada umysł, wolę, to tylko bardzo dalekie, fragmentaryczne i nieporządne porównania. Można wg. teologów powiedzieć np., że Bóg jest mądry, ale tylko w sensie porównawczym. Nie można bowiem twierdzić, jakoby z tru-

dem rozwiązywał jakieś zadania, czyniąc wiele prób i wkładając w nie wiele wysiłku, jak to robią ludzie, których obserwujemy w codziennym doświadczeniu i nazywamy mądrymi. Podobnie mówiąc, że elektron jest korpuskułem, czyli małym ciałem, czynimy tylko pewne nieporządne porównanie, bowiem nie można powiedzieć, ażeby elektron miał bardziej lub mniej chropowatą i kolorową powierzchnię, tak jak ciała obserwowane w codziennym doświadczeniu.

Porównanie hipotezy istnienia Boga z hipotezą elektronu pokazuje więc między innymi, że samo konstruowanie pojęcia Boga nie wykracza poza te mechanizmy budowania pojęć, które spotyka się w racjonalnych teoriach świata. Jest pojęciem otrzymanym podobnie do innych pojęć występujących w naszym rozumowym poznaniu. Oczywiście podobieństwo to nie dowodzi w żadnym stopniu prawdziwości hipotezy istnienia Boga. Można by pod względem sformułowania i rodzaju terminów równie dobrze porównać hipotezę istnienia Boga z hipotezą istnienia flogistonu. Jak wiadomo we flogiston chemicy dziś nie wierzą. Ciekawe jest jednak, że nie można znaleźć ostrej, metodologicznej granicy między naukową a pozanaukową fantastyką. Człowiek opanowuje przyrodę opierając się o swą racjonalną wiedzę, technika święci coraz to większe tryumfy, a analizując podstawy wiedzy spotyka się ciągle pojęcia porównawcze substancjalizujące lub antropomorfizujące, niekonkretne, a potrzebne ludziom do przedstawiania teorii naukowych oraz do wyrażenia filozoficznych myśli o świecie.

Istnieje wreszcie pewne dalekie podobieństwo również między samym sposobem argumentowania za istnieniem elektronu, a sposobem argumentowania za istnieniem Boga. Fizyk mierząc np. ruchy minimalnie naelektryzowanych kropelek oleju, domyśla się istnienia ciała zwanego elektronem, posiadającego jednostkowy ładunek ujemny. Uważa bowiem, że skoro ciało zyskuje lub traci ładunek, to powinno zyskiwać lub tracić pewną cząstkę będącą nosicielem tego ładunku. Sądzi tak na podstawie podobieństwa ze zjawiskami makroskopowymi. W doświadczeniach makroskopowych ładunek jest zawsze umieszczony w pewnym ciele. Nie obserwujemy ładunku samego, tylko zawsze ciało naładowane. Stąd przypuszczenie, że istnieje ciało, które jest stałym nosicielem pewnego minimalnego ładunku, jest rozumowaniem przez analogię. Doświadczenie Millikana z kropelkami oleju nie jest jedyne. Każde jednak interpretujemy w zasadzie podobnie. Rozumowania słuszne w stosunku do zdarzeń codziennego doświadczenia stosujemy do domniemanych mikrozdarzeń. Codzienne doświadczenie wytwarza w nas te jak gdyby „kategorie poznawcze", które potem stosujemy do wszelkich domniemanych zdarzeń.

Filozof teista, jak zobaczymy, postępuje tu podobnie do fizyka, tylko że porównania, które robi wydają się bardziej grube. Analogie wydają się dalsze.

Oczywiście istnieje dużo dróg skojarzeniowych, którymi postępując filozof może się domyślać istnienia jak gdyby Myśli w świecie, w celu wytłumaczenia sobie różnych zjawisk dostrzeganych. Każda hipoteza służy zwykle do wytłumaczenia nie jednego, ale wielu zjawisk. Tutaj dla ilustracji mamy zamiar naszkicować jedną tylko drogę myślową, która wydaje się obecnie może bardziej przemawiająca niż inne. Porównanie, które postępując tą drogą się czyni, jest porównaniem całej natury do wytworów kultury. Tak jak te rzeczy, które należą do wytworów kultury: dzieła sztuki, maszyny, budowle nie powstają przypadkowo, tylko są dziełem artystów, konstruktorów, budowniczych, tak też i o całej naturze, która imponuje nam swoim bogactwem i skomplikowaniem, teista przypuszcza, że jest ona jak gdyby czyimś dziełem; że jak gdyby realizuje czyjąś Myśl. Przyjrzymy się niebawem bliżej temu biegowi myśli.

Na razie zwrócimy jeszcze uwagę na fakt, że myślenie porównawcze jest dość częstym zjawiskiem w filozofii. Punktem wyjścia wielu rozważań materializmu dialektycznego jest między innymi pojęcie walki. Termin „walka" w pierwszym, najbardziej empirycznie danym znaczeniu dotyczy świata zwierząt. W dziedzinie świata roślin jest już przenośnią. A rozszerzony na dowolne przedmioty, martwe i żywe, fizyczne i myślowe może być do nich stosowany tylko jako dalekie porównanie. Twierdzenia materializmu dialektycznego odnoszące się do tzw. „walki przeciwieństw" powinny przeto być formułowane w zdaniach typu: „wiele lub może wszystkie zjawiska w świecie podobne są do walki".

W różnego typu porównaniach różni filozofowie próbują wyrazić syntetycznie swoje widzenie świata.

ŚWIAT PEŁEN MYŚLI

VII.

1. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem...

(Trawestacja: Najwyższe dobro wszechświata polega na wzajemnym uporządkowaniu jego części...)

Tomasz z Akwinu. Summa contra gentiles II, 39.

2. Harmonia ukryta lepsza jest niżli jawna.

Heraklit. Fragment 54 wg Dielsa.

Jak powiedzieliśmy, argumentację za hipotezą realizowania się w świecie Myśli, podobnie jak argumentację za każdą inną hipotezą,

należy przedstawiać, pokazując najpierw te spostrzeżenia, dla których hipoteza dana ma być wytłumaczeniem lub dla których wytłumaczeniem ma być hipoteza mocniejsza, z której nasza hipoteza jest tylko logicznym wnioskiem.

Otóż wydaje się, że najważniejszym spostrzeżeniem, tłumaczonym przez wielu ludzi przy pomocy hipotezy istnienia Boga, jest spostrzeżenie bogactwa i skomplikowania świata. Piękno, bogactwo i skomplikowanie świata robiło zawsze duże wrażenie na wielu ludziach. We wszelkich dziedzinach sztuki istnieje dużo utworów opiewających piękno i bogactwo świata. Od dawna zresztą tłumaczono je sobie mniej lub bardziej prymitywnie istnieniem stwórcy, jakby wielkiego artysty lub konstruktora. Porównania te, choć często rażąco prymitywne, nasuwają się mimo woli. Ktoś urzeczony widokiem pasma Tatr z Bukowiny postawił w miejscu, którego widok wydawał mu się najpiękniejszy kapliczkę z napisem: „Wielkiemu Twórcy Tatr..." i Kochanowski w jednym z najpiękniejszych swych wierszy pisał: „wszędy pełno Ciebie, I w otchłaniach i w morzu, na ziemi, na niebie".

Bogactwo i piękno świata warto dostrzec. Trzeba jednak w tym celu interesować się nim. O dojściu do przyjęcia takiej lub innej hipotezy stanowi nie tylko rzeczywistość wszystkim dostępna, ale też i zainteresowanie, nastawienie poznawcze badacza. Ono powoduje selekcję dostrzegalnych zjawisk, Skupia myśl na jednych, a pomija inne.

Wśród filozofów spotyka się dużą ilość bardzo różnych nastawień poznawczych. Niektóre z nich pochodzą ze swoistego wykształcenia zawodowego. Zakres rzeczy badanych przez specjalistę ma wielki wpływ na cały jego pogląd na świat. Każdy bowiem ma skłonność to co spostrzega „na swoim podwórku" uogólniać na całą rzeczywistość. Inne nastawienia pochodzą z tradycji środowisk, z różnego rodzaju wpływów i dyspozycji. Myślący samodzielnie filozofowie teiści mają jak się zdaje nastawienie, które mówiąc może nieściśle, można by określić jako bardziej estetyczno-moralno-kontemplacyjne, w porównaniu z filozofami innego pokroju. Dostrzegają oni piękno świata i jego harmonię. Podziwiają je. Z podziwu tego rodzi się chęć wytłumaczenia sobie bogactwa świata. Najbardziej naturalnym tłumaczeniem jest hipoteza o istnieniu w świecie Myśli, jak gdyby czyjejś, jak gdyby jakiegoś wielkiego artysty, budowniczego i wychowawcy. Hipoteza ta choć naiwnie prosta wydaje się jednak niezastąpiona.

Mam wrażenie, iż związek kontemplacyjnej postawy z teistycznym poglądem na świat jest tak ścisły, że uznawanie hipotezy istnienia Boga nie może być głęboko przeżytym poglądem, bez posiadania takiej jak powiedzieliśmy, kontemplacyjnej postawy wobec świata. Nie

każdy kto ujrzy ład w świecie potrafi go ocenić i nim się zachwycić. Nie znaczy to oczywiście, ażeby przyjęcie hipotezy istnienia Boga było zawsze czynem czysto irracjonalnym. Może być ono czynem racjonalnym podobnie jak przyjęcie większości hipotez naukowych. Spostrzeżenie piękna to działalność umysłowa, a zachwyt to tylko naturalny wyraz dostrzeżenia piękna. To właśnie widzenie piękna, bogactwa i harmonii w świecie jest podstawą, na której może wyrosnąć niepowierzchowne przekonanie o istnieniu czegoś poza spostrzeganym światem.

Ludzie współcześni mają przy tym możność dostrzegania bogactwa świata jeszcze wyraźniej, niż ludzie żyjący sto lub więcej lat temu. Z tego też właśnie względu ten bieg myśli wydaje się obecnie szczególnie interesujący. Ludzie współcześni wiedzą znacznie więcej od ludzi dawnych o skomplikowanych zależnościach istniejących w świecie ciał martwych, jak i w świecie ciał żywych. Znają zachwycającą subtelność budowy każdego organizmu. Subtelność ta przewyższa wszelkie wynalezione przez ludzi maszyny. Znają zadziwiające funkcjonowanie narządów ciała i olbrzymie ilości energii zawarte w atomie. Jako synteza naukowych i codziennych spostrzeżeń wyrasta w dostatecznie uwrażliwionym człowieku współczesnym podziw dla bogactwa rzeczywistości. Każde nowe odkrycie podziw ten powiększa.

Jeden z kolegów za czasów szkolnych, gdy była dyskusja o ewolucji powiedział do mnie kiedyś: „po co właściwie katolicy mieliby występować przeciwko przechodzeniu jednych gatunków w drugie, przecież jeśli rozwój istot żywych poprzez przejścia między gatunkami doprowadził do powstania człowieka, to cała ewolucja jako jeden fakt przemawia bardziej za mądrością stwórcy, aniżeli powstawanie każdego gatunku osobno".

VIII.

Wymieńmy kilka przykładów zależności ukazujących bogactwo i harmonię świata. Z wieloma zjawiskami jesteśmy tak zżyci, że nie próbujemy sobie nawet wyobrazić świata bez nich. Dlatego też nie zauważamy ich roli lub nie doceniamy porządku, jaki pewne zjawiska wprowadzają w świecie. Codzień pijemy wodę. Ale nie myślimy o tym, jaką rolę grają dla naszego organizmu pewne jej własności, uważane może przez wielu za drobne jak np. takie a nie inne ciepło utajone topnienia lub parowania. Nie zdajemy sobie sprawy z tego, że gdyby własności te miały nieco inną wielkość, to nie tylko życie fizjologiczne, ale całe życie gospodarcze, polityczne, kulturalne ludzi miałoby zupełnie inny wygląd. Technika jazdy na nartach i łyżwach, deszcze,

powodzie, surowość zimy, wiosenne roztopy, związane z tym rozliczne zagadnienia gospodarcze kształtowałyby się zupełnie inaczej, gdyby wielkości te różniły się o kilka kalorii od wartości obecnie posiadanych. Zmiana tych wielkości o kilkanaście jednostek byłaby już kwestią życia wielu organizmów.

Przyzwyczailiśmy się również oglądać codzień niesłychaną sprawność zachowania się roślin i zwierząt w sposób, jak się to mówi potocznie, instynktowny. Obserwujemy jak wychowywane w osobności zwierzęta rozmnażają się i wychowują potomstwo w sposób bezbłędny, chociaż nie widziały żadnych wzorów. Ptaka nie trzeba uczyć, ażeby wysiadywał jajka, żeby nie dopuścił by wyziębły, żeby pomógł małym wyjść ze skorupki, karmił je i poił, chronił przed drapieżnikiem. Wiemy, że pies, a nawet jednokomórkowy pantofelek znacznie lepiej od nas odróżniają pokarmy pożywne od szkodliwych. Małe węgorze wracają z oceanowych głębin do nieznanej ojczyzny swych rodziców nie uczone przez starsze. Mały perkoz pływa w kilka godzin po urodzeniu. Każde zwierzę z amputowanymi pewnymi organami ciała stara się niezbędne czynności życiowe wykonać przy pomocy organów pozostałych. Uczy się tego nawet dość prędko. Jastrząb umie szybować wykorzystując prądy powietrza. Wszystkie ptaki i owady znają się na pogodzie lepiej od niejednego meteorologa. Ptaki wędrowne dość dokładnie ustalają sobie daty i trasy dalekich przelotów. Czyż jest człowiek, którego „mądrość' natury nie wprawia w podziw? Tak zwana potocznie „celowość" [1]) zachowania się zwierząt i roślin, celowość działania każdego organu ciała, celowość każdej najdrobniejszej funkcji tego organu, celowość przemian w każdej komórce. Pewnie, że można zjawiska te obserwować i nie przeżywać „metafizycznego zdziwienia" (jak mówili dawni filozofowie). Można też patrzeć na wschód słońca i nie dostrzec w nim piękna. Można obcować z człowiekiem bardzo mądrym i dobrym i też tego nie wyczuć. Tak bywa. Nie każdy jest jednakowo uwrażliwiony na zjawiska mniej namacalne aniżeli przysłowiowe uderzenie głową o mur.

Do tej pory rozważyliśmy tylko przykłady celowości w budowie poszczególnych zwierząt i w ich indywidualnym życiu. Ciekawych przykładów harmonii i uporządkowania dostarcza współżycie roślin i zwierząt. Zarówno współżycie wewnątrz stada złożonego z osobników jednego gatunku jak i współżycie między gatunkami. Mrówki bez

---

[1]) Słowo „celowość" wielokrotnie dyskwalifikowane posiada jednak sens porównawczy bardzo intuicyjny. Kryją się pod nim spostrzeżenia, które ściśle można wypowiedzieć przy pomocy zwrotów porównawczych typu: „organizm X ma budowę taką j a k g d y b y był zbudowany po to, ażeby..."

użycia ankiet personalnych i kartotek potrafią prowadzić ewidencję poszczególnych zawodów w mrowisku, dbać o to, żeby wszystkie stanowiska były obsadzone — jest to rzecz, która powinna zdziwić nie tylko biurokratę. Mrówki i pszczoły to znane od dawna przykłady wysoko rozwiniętej organizacji społecznej u zwierząt o skromnym mózgu. Dziwniejsze jest jeszcze współżycie między gatunkami. Wiele gatunków roślin żyje jedynie dzięki istnieniu odpowiedniego gatunku owadów, które są tak zbudowane, że wchodząc do wnętrza kwiatów po umieszczony tam pokarm, dotykają pewnymi dokładnie określonymi częściami ciała, ściśle określonych miejsc kwiatu i pobierając stamtąd pyłek, przenoszą go w dokładnie określone miejsca innych kwiatów zapylając je w ten sposób. Dostosowanie wzajemne gatunku rośliny do gatunku owada jest przy tym wielostronne. Pokarm umieszczony w kwiecie odpowiada owadowi. Jest on dostępny dla owadów o takim kształcie. Rozmieszczenie pyłku w kwiecie jest też dostosowane do kształtów ciała owadów. Często nawet ruchy mechaniczne kwiatu są dostosowane do ruchów owada. Owad o danym kształcie musi zawadzić o pewne określone wypustki wystające wewnątrz kielicha. Wtedy następuje pewien czysto mechaniczny ruch pewnych części kwiatu i na skutek tego ruchu przechylają się torebki z pyłkiem i pyłek wsypuje się do odpowiednich miejsc w ciele owada, miejsc takich, w których pyłek może leżeć nie zakłócając żadnych czynności życiowych owada. Pyłek leży w tych miejscach do chwili, gdy znów dzięki wielostronnemu przystosowaniu organizmu owada do organizmu owego kwiatu wysypie się z nich do odpowiednich miejsc innego kwiatu. Nie tylko zapylanie, lecz również i roznoszenie nasion dokonuje się często przy pomocy zwierząt. Wiele owoców służy za pokarm ptakom, które roznoszą pestki na dalekiej przestrzeni. Niektóre ssaki również zjadając owoce rozrzucają ogryzki w dużym promieniu od owocującego drzewa. Wiele roślin obywa się oczywiście bez pomocy zwierząt. Wtedy mechanizm rozprzestrzeniania nasion bywa również celowy. Jedne drzewa mają nasiona lekkie, tak iż wiatr może je unosić na dalekie odległości. Inne znów mają nasiona zaopatrzone w skrzydełka o stosunkowo dużej powierzchni, dzięki czemu pod wpływem wiatru mogą dolecieć dość daleko od macierzystego drzewa. U wielu roślin gruba skórka otaczająca nasiona wysychając pęka z dużą siłą i wyrzuca nasiono na odległość kilku lub nawet kilkunastu metrów. Bardzo wiele urządzeń w świecie roślin dostosowanych jest do jak największego rozprzestrzeniania się gatunku. Jeszcze kilka przykładów współżycia między gatunkami. Człowiek trawi przy pomocy flory kiszek. Jedne zwierzęta wykorzystują pozostałości po innych. Drapież-

niki potrzebne są do utrzymania należytego stanu zdrowia wśród zwierząt kopytnych. W pewnych częściach Afryki wytępiono wielkie drapieżniki, po czym w ciągu krótkiego czasu wszystkie antylopy wyginęły na choroby zakaźne. Wiele ptaków, jak sępy, oczyszcza śmietniki miast południowych. Mieszkańcy Warszawy wiele zawdzięczają bakteriom żyjącym w Wiśle i rozkładającym związki azotowe zawarte w odchodach z miast położonych w górze Wisły. Można bez wielkiej przesady powiedzieć, że każdy gatunek pełni jakąś poważną rolę w życiu całego roślinno-zwierzęcego ziemskiego społeczeństwa. Człowiek często zakłóca ową równowagę naturalną w życiu przyrody, świadomie lub nieświadomie tępiąc pewne gatunki. Często się jednak okazuje, że po pewnym czasie zaczyna na tym tracić, bo następuje nagle gwałtowny rozwój jakichś zarazków, pasożytów lub innych szkodników, których nie ma kto tępić. Trzeba albo wracać w kierunku naturalnej równowagi, albo stosować coraz to silniejsze sztuczne środki. Człowiek posiada dziwnie uprzywilejowane stanowisko w świecie dzięki swej inteligencji. Potrafi samowolnie zakłócać i zmieniać cały porządek biologiczny w naturze. Mrówki co prawda też hodują sobie mszyce i doją z nich jakby mleko. Nie robią w tym jednak wielkich postępów i racjonalizacji. Człowiek wykorzystuje pozostałą przyrodę bez porównania więcej od wszystkich innych gatunków. Potrafi stworzyć celowość własną, odbiegającą od naturalnej. Zmienić potrafi układy i zastosowania bezmała wszystkiego w świecie. Potrafi umiejętnie zmieniać potrzeby, odczucia, poglądy, zarówno swoje własne jak i swych braci. Podobnie jak i wynaturzać zwierzęta domowe i ogrodowe rośliny. Opanowawszy energię atomową człowiek mógłby zniszczyć wszelkie życie na ziemi. Może też wykorzystać swe odkrycia w kierunku dobrym. Ludzie mają olbrzymie możliwości w porównaniu z innymi zwierzętami. Dzięki swym możliwościom mogą w zachowaniu swym wyrażać coś więcej aniżeli zwierzęta pozostałe. Mogą mówiąc najogólniej wyrażać swoje dobre lub złe dążenia. Mogą wyrażać swoje odczucia. Mogą tworzyć.

Jeśli podziwialiśmy instynkt zwierząt, to musimy też podziwiać umysł ludzki. W sprawach praktycznych instynkt co prawda jest często doskonalszym narzędziem, ale wiedza umysłowa jest niewątpliwie podziwu godna. Obecna nauka to piękny wytwór działania ludzkiego umysłu.

Trudno natomiast czasem podziwiać działanie ludzkiej woli. Wprawdzie konsekwentne dążenie do celu jest często zadziwiająco sprawne. Jednakże cel działania człowieka nie zawsze jest chwalebny. Człowiek posiada w dużym stopniu swobodę obierania sobie bardzo

różnych celów działalności. Spostrzeżenie to jest podstawą spirytualistycznej teorii człowieka, wskazuje ono bowiem na to, że człowiek w całej harmonii świata jak gdyby ma do spełnienia jakąś inną, swoistą rolę.

IX

Jednym z najważniejszych elementów bogactwa i piękna świata jest przy tym jego rozwój. Zarówno rozwój całego świata, jak i rozwój poszczególnych organizmów żywych zadziwia swoją kierunkowością. Czemu z danego zalążka rozwija się właśnie taki a nie inny organizm, arcydziwne urządzenie. Zalążek wykorzystuje wszystkie fizyko-chemiczne możliwości, żeby zbliżać się do pewnego dość ściśle określonego wyglądu. Rozpiętość fizycznych możliwości jest olbrzymia. Z mnóstwa wielu stanów fizycznie równie możliwych, zrealizowane zostają tylko nieliczne, właściwe gatunkowi.

Również bogactwo obecnego świata kontrastuje z ubóstwem świata sprzed miliardów lat. Współczesny człowiek wie, że kiedyś nie było na ziemi nie tylko ludzi, ale ani żadnych zwierząt, ani roślin. Że przedtem jeszcze był okres czasu, kiedy nie było w ogóle ziemi jako planety. A jeszcze wcześniej, jak czasem przypuszczają astrofizycy, nie było nawet atomów w obecnym stanie, tylko jakieś wielkie zagęszczenie cząsteczek. Zestawienie tych dwóch spostrzeżeń: bogactwa obecnego świata i ubóstwa świata dawnego wywołuje w wielu umysłach przypuszczenie istnienia czegoś, jak gdyby osoby kierującej światem, wzbogacającej świat w nowe formy.

Przypuszczenie to nasuwa się tym mocniej, że każde wzbogacenie świata nową formą odbywa się skokowo na skutek specjalnego zbiegu okoliczności. Powstanie układu planetarnego to skutek rzadkiego, jak mówią astronomowie, zbiegu wypadków we wszechświecie. Przytym ażeby na pewnej planecie była temperatura względnie umiarkowana, odpowiednia atmosfera, wilgotność i pierwiastki potrzebne do wytworzenia się życia, trzeba jeszcze bardziej niesamowicie rzadkiego zbiegu okoliczności. Ale warunki nie stwarzają życia. Ażeby powstały związki organiczne z przypadkowo porozrzucanych po ostygłej ziemi pierwiastków, na skutek bezwładnych ruchów drobin, trzeba zupełnie nieprawdopodobnie nadzwyczajnego zbiegu okoliczności. Kto zetknął się w laboratorium z trudnościami związanymi z otrzymaniem jakiegokolwiek bardziej skomplikowanego związku organicznego w sposób całkowicie syntetyczny ze związków nieorganicznych, ten zdaje sobie sprawę, jak dalece mało możliwe jest powstanie takiego związku przypadkowo, w piasku na dnie morza, z dala od wszelkich istot

żywych. Związki organiczne zawarte w komórce żywej są jednymi z najbardziej skomplikowanych. Stąd ich powstanie samoistne jest mało prawdopodobne. Poza tym związki te w komórce żywej są z sobą w pewnych skomplikowanych układach, i przypadkowe wytworzenie się takiego układu związków i atomów w związkach jest już nie wiele mniej prawdopodobne, jak przypadkowe powstanie nagle całego człowieka na skutek bezładnych ruchów drobin. Powstanie przypadkowe komórki żywej jest znacznie mniej prawdopodobne, aniżeli powstanie przypadkowe jakiejkolwiek maszyny na skutek tychże ruchów drobin. Powstanie warunków, w których komórka taka mogłaby się odżywiać i rozmnażać, jest też bardzo trudne. A każde otrzymanie nowego gatunku przystosowanego do życia, to też jest skok wymagający pomyślnego zbiegu okoliczności, często równie mało prawdopodobnego, jak zbiegi okoliczności potrzebne do samego powstania życia na ziemi. Przy chaotycznym ruchu drobin wszystkie sytuacje są jednakowo prawdopodobne, tymczasem tylko ich drobna część sprzyja życiu. Przypomnijmy sobie zapylanie kwiatów przez owady. Wszystkie kształty kielicha, różne zapachy kwiatu, różne smaki jego soków, różne własności pyłku są teoretycznie jednakowo możliwe w bardzo szerokich granicach. Tymczasem u niektórych roślin naprawdę bardzo niewielka część spośród wszystkich możliwych kombinacji sprzyja rozmnażaniu rośliny.

Zestawienie tylu tak mało prawdopodobnych zbiegów okoliczności potrzebnych do zaistnienia obecnego stanu świata jest jako całość niesłychanie mało prawdopodobnym zbiegiem okoliczności [1]).

Jeśli istnieje życie również i na innych planetach i w innych mgławicach wszechświata dowodzi to jeszcze większego bogactwa świata, aniżeli to, które możemy zaobserwować. W innych miejscach wszechświata prawdopodobnie nie ma dokładnie takich samych warunków jak na naszej planecie. Stąd życie, które tam powstaje może być zupełnie inne, dostosowane do zupełnie innego chemizmu otoczenia. Bogactwo świata być może przewyższa znacznie nasze oczekiwania.

---

[1]) Profesor Charles-Eugène Guye obliczał prawdopodobieństwo powstania przypadkowego drobiny prostej proteiny, prostszej znacznie od wszystkich znanych wirusów. Otrzymał on wynik następujący: na to, żeby móc orzec z prawdopodobieństwem równym jedności, że powstanie na ziemi na skutek bezładnych ruchów drobin cząsteczka proteiny, trzeba by czekać ilość lat dającą się wyrazić cyfrą 1 z 250 zerami, gdy tymczasem ziemia ostygła dopiero około 1 000 000 000 lat temu. Prawdopodobieństwo przypadkowego powstania związków organicznych wydaje się więc minimalne, jednakże do obliczeń tego typu należy się odnosić z dużą rezerwą. Dotyczą one zdarzeń zachodzących w warunkach, o których posiadamy wiedzę znikomą.

Refleksje powyżej zgromadzone dają się uogólnić w zdaniu o charakterze porównawczym, które wypowiadaliśmy już wielokrotnie, a które mówi, że świat wygląda tak, jak gdyby realizowała się w nim jakaś Myśl. Myśl ta jest w pewnym stopniu widoczna. Jednakże nie w pełni. Stąd przypuszczenie, że istnieje może świat niewidoczny, w których Myśl ta realizuje się do końca. Przypuszczenie to jest punktem wyjścia spirytualistycznego poglądu na świat.

Taki jest w głównych zarysach bieg myśli, gdy się ma „metafizyczne przeżycie świata", a nie chce się zrezygnować z racjonalnych tendencji współczesnej metodologii i filozofii „naukowej". Daje to wizję świata pełną „poezji życia", jak chciałbym mawiać. Poezja ta bywa zatracana przez wiele wypaczeń. Należy do nich między innymi postawa zbytniej spekulacji zwana „scholastyką" w wulgarnym znaczeniu tego słowa. Obecnie rozwijający się w całej filozofii ruch egzystencjalistyczny jest w dużym stopniu reakcją na „spekulanctwo" filozofii akademickiej poprzedniego okresu. Żąda on autentycznych przeżyć w każdej dziedzinie. Nie zadowala się namiastkami. W dziedzinie filozofii żąda sięgnięcia do autentycznej filozoficznej kontemplacji rzeczywistości. Żąda wypowiadania tylko tych sformułowań, które z tego widzenia rzeczywistości bezpośrednio wynikają.

Andrzej Grzegorczyk

MARIA MORSTIN-GÓRSKA

PROWADZENI PRZEZ SŁUP OGNISTY...

Wydana pod wymownym tytułem *The Pillar of Fire* (Słup ognisty) autobiografia Karla Sterna opisuje dzieje i ewolucję duchową jednego z tych naukowców niemieckich żydowskiego pochodzenia, którzy zdołali dość wcześnie schronić się za granicę i uszli w ten sposób fali masowej zagłady. Jej autorem jest wybitny i wysoko ceniony dzisiaj w Ameryce psychiatra, profesor uniwersytetu w Montrealu. Jego historia jest niezmiernie interesująca właśnie przez to, że będąc podobna do wielu innych i niejako typowa dla pewnej grupy intelektualistów niemieckich znalazła jednak dość niezwykłe i nieoczekiwane rozwiązanie: profesor Stern został chrześcijaninem, członkiem rzymsko-katolickiego Kościoła.

Nie on jeden wstąpił na tę drogę — przed nim odbyli ją już ludzie o najświetniejszych nazwiskach w dziejach myśli współczesnej, jak Henri Bergson, Adolf Reinach, Max Scheler, Max Picard, Edith Stein, Franz Werfel, Paul Landsberg, Max Jacob, Simone Weil. Jedni z nich podobnie jak Stern przeszli do Kościoła przez bramę Sakramentu Chrztu, innym tylko śmierć w obozach koncentracyjnych przeszkodziła w wykonaniu tego już zdecydowanie powziętego zamiaru, jeszcze innych nierozproszone resztki wątpliwości lub poczucie solidarności plemiennej powstrzymały od uczynienia ostatecznego kroku. Wszyscy mogliby jednak powtórzyć szczerze słowa Bergsona, że „Ewangelia Chrystusowa stała się ich duchowym domem". Mimo takich przykładów Karl Stern wyznaje jak trudno było mu znaleźć zrozumienie dla swego postanowienia u dawnych przyjaciół i znajomych, nawet u tych, którzy sami zerwali wszystkie związki z religią mojżeszową. Wspominając przebytą drogę Stern pojmuje do pewnego stopnia ich stanowisko, mógłby jednak zapewne odpowiedzieć im słowami szwajcarskiego poety i myśliciela, Picarda: „Co przeszkadzało nam długo w przyjęciu Chrztu, to uczucie, że wstydziliśmy się opuszczać prześladowaną społeczność żydowską. Wie-

dzieliśmy, że chrzest nie uratowałby nas od komór gazowych ani nie usprawiedliwił w oczach narodowych socjalistów, a więc nie mogliśmy być posądzeni o tchórzostwo, czuliśmy jednak, że tym aktem odcięlibyśmy się w jakiś sposób od tych, którzy byli najbardziej gnębieni. Ale nagle przejrzałem, że w tej sprawie moje uczucia, moje upodobania i odrazy nie miały żadnego znaczenia. Po prostu musiałem być tam, gdzie była prawda. Dlatego przyjąłem chrzest". Dla nich to więc, dla tych dawnych towarzyszy i współwygnańców napisał Stern swoją książkę, która ma im wyjaśnić, że „jego postępek nie był zdradą dawnych przekonań, ale osiągnięciem nieznanej im pełni". Pragnie im wykazać, że odpowiedź na pytanie czy Jezus z Nazaretu był prawdziwie Wcielonym Bogiem staje się coraz bardziej decydująca o wszystkich ludzkich sprawach i o losach świata.

Dzieje nawrócenia są zawsze w pewnej mierze opowieścią o przemianach odbywających się w tajemniczych głębinach sumień i nie dających się wyrazić bez reszty w słowach. Stern zdaje sobie sprawę z tej cząstki „ciemnej samotności", którą takie przeżycia muszą być otoczone. Jego *Pillar of Fire* odznacza się też wielką dyskrecją w tej dziedzinie. Chwilami żałujemy nawet, że autor jest tak powściągliwy i opowiada nam więcej o drugich niż o sobie, że nie odsłania nam więcej swoich uczuć. Jest to także zapewne wynikiem jego zawodu, gdyż, jak sam stwierdza, żeby być dobrym lekarzem trzeba wyzbyć się zbytniej wrażliwości i nie dawać się unosić łatwemu współczuciu na widok ludzkiego cierpienia. W zamykającym książkę „Liście do brata" możemy jednak wyczuć żarliwość gorącego serca i jego wielkiej miłości do swego narodu, godnej dziedzictwa proroków, mężów z płomienia.

Karl Stern urodził się w 1905 r. w średnio zamożnej rodzinie żydowskiej. Jego ojciec miał sklep z tekstyliami w małym miasteczku bawarskim. Dziadek, rządzący patriarchalnie całym domem, stanowił jakby ogniwo przejściowe między grupą ortodoksyjną, a pokoleniem zupełnie już odciętym od tradycji hebrajskiej. Odprawiał wprawdzie przepisane modły w miejscowym żydowskim domu modlitwy, obchodził izraelickie święta i dni szabatu, nie troszczył się jednak o to, aby dzieci i wnuki szły za jego przykładem. Toteż tak rodzice jak i stryjowie Karla wyznawali światopogląd, na który składały się zarówno słabnące coraz bardziej echa tych religijnych tradycji jak i polityczny liberalizm, humanizm Goethego i nieokreślony deizm Lessinga. Był to zapewne tragiczny fakt, że właśnie naród niemiecki, w który mniejszość żydowska czuła się najsilniej wszczepiona i którego kulturą była najsilniej przesiąknięta, zaprzysiągł jej okrutną zagładę. W czasie prześladowania przeżywała więc bolesny parodoks,

że „język ojczysty stał się nagle językiem wrogów". Rodzina Sterna musiała się też bardzo czuć wtopiona w swoje aryjskie otoczenie i mało przywiązywać wagi do formacji religijnej swoich członków, jeżeli posyłała małego Karla do przedszkola prowadzonego przez zakonnice. W domu święcono jeszcze tradycyjne święto zimowe Czanukkah, ale jeśli wypadało razem z Bożym Narodzeniem matka Sterna ubierała równocześnie drzewko i pod nim układała prezenty dla katolickiej służby i własnych dzieci. Gdy jednak nadszedł czas posłania syna do gimnazjum, którego nie było w miasteczku, umieszczono go w Monachium „na stancji" u rodziny Kohen obserwującej ściśle ortodoksyjną religię mojżeszową. Atmosfera tego domu, uczęszczanie na uroczyste modlitwy do prawdziwej synagogi, zapoznanie się z pięknem tekstów biblijnych i całą tą aurą szczerej, intensywnej pobożności, która „niby powietrzne przestrzenie świątyni jest równie ważna i piękna jak jej filary" podziałała silnie na młodego Sterna i napełniła go na jakiś czas żarliwością religijną. Gdy jednak po powrocie na wakacje zaczął odmawiać niekończące się modlitwy, zachowywać talmudyczne przepisy i nie chciał jeść zakazanych potraw, rodzina, zamiast cieszyć się taką gorliwością, przeraziła się tym maksymalizmem. Wezwano stryja, który starał się wytłumaczyć młodemu studentowi, że na świecie są różne religie, z których każda ma swoich szczerych wyznawców, nie trzeba więc ich traktować jako prawdy nieomylne, ale raczej jako wykwity różnych kultur. Zdaje się, że argumenty trafiły do przekonania Karlowi, choć prawdopodobnie silniejszy wpływ miały na niego inne prądy, które ostatecznie przeważyły atmosferę religijną domu Kohenów.

W Monachium zbliżył się bowiem Stern do radykalnych ugrupowań młodzieży, zwłaszcza do tak zwanego Ruchu Młodzieży Żydowskiej o zabarwieniu sjonistycznym. Poczuł się Żydem, solidarnym z całym swoim rozsianym po świecie plemieniem, uświadomił sobie również łączność z klasą pracującą, w tamtej epoce nieraz jeszcze bardzo wyzyskiwaną. Tym sympatiom i tej solidarności pozostał zawsze wierny, przepoiwszy je tylko po swoim nawróceniu duchem chrześcijańskim. W muzycznym centrum, jakim była stolica Bawarii, rozwinęło się też u Sterna namiętne zamiłowanie do tej sztuki, szczególnie do muzyki klasycznej, która — jak dla wielu członków jego rasy — stała się czymś więcej niż artystyczną rozrywką, bo źródłem najintensywniejszych przeżyć, a w okresach zobojętnienia religijnego nieomal namiastką religii. Zresztą nawet już jako katolik Stern nie waha się twierdzić, iż „nikt znający *Missa solemnis* i ostatnie kwartety Beethovena nie może zaprzeczyć, że kompozytor wchodzi w nich w tę sferę, która znalazła swój słowny wyraz w dziełach świętego

Jana od Krzyża. Powiedzieć, że Beethoven w swoich ostatnich kwartetach wyprzedził swój czas, jest tylko płaskim uproszczeniem, w rzeczywistości wyszedł on już w nich poza ramy czasu". Natomiast „miękka zmysłowość i subiektywizm muzyki Wagnera, które miały wyrażać to, co autor brał za religię" nie trafiały mu do przekonania.

Po zdaniu matury Stern zapisał się na medycynę. Studiował kolejno w Monachium, Frankfurcie i Berlinie. Przez swego kolegę, Ericha von Baeyer zapoznał się również z domem jego ojca, profesora chirurgi ortopedycznej w Heidelbergu i z całym tamtejszym, wysoce kulturalnym środowiskiem uniwersyteckim. Stern wybrał sobie jako specjalność neurologię i psychiatrię, która prócz faktycznej wiedzy wymaga jeszcze więcej niż inne gałęzie medycyny cierpliwości, intuicji i humanitarnej postawy moralnej. Ukończywszy studia pracował przez jakiś czas jako lekarz w szpitalu w Berlinie; potem uzyskał stypendium naukowe Rockefellera i dostał się do Niemieckiego Instytutu Badań Psychiatrycznych w Monachium. Był to wówczas pierwszy tego rodzaju Instytut skupiający w sobie wszystkie badania związane w jakikolwiek sposób z zagadnieniami psychiatrii. Pracowało w nim wielu młodych lekarzy z zagranicy, nawet z Japonii, Chin i Brazylii. Stern został przydzielony do departamentu badań mikroskopowych nad komórkami mózgów psychicznie chorych osobników.

Wspominając czasy studenckie i okres kilkuletniej pracy w Instytucie, Stern kreśli cały szereg sylwetek swoich profesorów, zwłaszcza tych, którzy mu byli bardziej sympatyczni i umieli przekazywać uczniom nie tylko swoją wiedzę i doświadczenie, ale także oddziaływać na nich siłą swojej wybitnej indywidualności. Niektórzy z nich byli ludźmi o wysokiej postawie etycznej, jak na przykład Ernst Haase, z szczególnie bezinteresownym poświęceniem oddający się w Berlinie leczeniu ludzi wykolejonych, alkoholików i narkomanów. Miał on duży wpływ na Sterna i ukazał mu całą humanitarną stronę medycyny, dla której pacjent nie jest tylko okazem pewnej choroby, ale przede wszystkim żywym, zawsze godnym poratowania człowiekiem.

Te wizerunki ludzi różnego temperamentu i przekonań zajmują dużo miejsca w autobiografii Sterna. Są interesujące nie tylko przez to, że autor jest dobrym pisarzem i umie im nadać barwę życia, ale także dlatego że pozwalają wniknąć w atmosferę przedhitlerowskich Niemiec i dają miarę spustoszeń moralnych jakie w nich dokonało zwycięstwo narodowych socjalistów. Podczas okupacji poznaliśmy Niemców już urobionych żelaznym walcem partyjnym, albo skrywających ze strachu przed represjami odmienne swoje przekonania. Zadziwiała nas bierność, z jaką przyjmowali zarządzenia godzące

w najprymitywniejsze poczucie człowieczeństwa. Tymczasem większość lekarzy, profesorów czy asystentów, opisywanych przez Sterna, to ludzie szerokich i liberalnych poglądów, dalecy od szowinizmu i bez rasistowskich uprzedzeń. W Instytucie monachijskim, gdzie spotykało się tyle narodowości (nie brakowało tam i Polaka, prof. Adama Opalskiego) prowadzono długie i zupełnie swobodne dyskusje na tematy nie tylko naukowe, ale także społeczne, filozoficzne i religijne. Patronował im wiszący w jadalni portret Lwa Tołstoja, rysowany przez ojca jednej z pracownic Instytutu, Lydii Pasternak. Z opowiadań Sterna możemy też wywnioskować, że ci wszyscy niemieccy intelektualiści, czujący się w pełni Europejczykami, nie zdawali sobie sprawy z nadciągającej na ich kraj ciemnej nocy hitlerowskiego panowania. Narodowych socjalistów uważali za stronnictwo robiące wiele hałasu, ale pozbawione głębokich korzeni w społeczeństwie. Nawet po objęciu przez nich władzy w 1933 r. jeszcze mówili, że „to nie może potrwać więcej niż rok". A przecież działo się to w Monachium, w samym centrum propagandy nazich. Książka Sterna pokazuje nam jednocześnie, jak natychmiast po przewrocie kwietniowym zaczęła się zmieniać atmosfera niemieckiego życia. Bardzo prędko wulgarne slogany, terror i protegowanie donosicielstwa zrobiły swoje. Gdy autor jeszcze tej samej wiosny przyjechał do rodzinnego domu, ojciec jego już podkreślał „przyzwoitość" tych znajomych, którzy się jeszcze z nim witali. To było jakby pierwsze zatoczenie złowrogiego kręgu, który odtąd z każdym dniem zaciskał się coraz bardziej wokoło nieszczęsnych nie-aryjczyków. Stern podkreśla, że między pospolitym antysemityzmem, z jakim spotykał się dawniej w Niemczech i nieraz w innych krajach, istniała nie tylko — jak wielu sądzi — różnica stopnia natężenia. Tamten pozostawał w granicach urazów i niechęci, do których skłonna jest natura ludzka — ten był jak gdyby wtargnięciem na scenę historii nienawiści przerastającej już jej granice. Komory gazowe Oświęcimia i Treblinek potwierdziły w dziesięć lat później to przeczucie szczególnej ingerencji zła, które wówczas w spokojną jeszcze, wiosenną noc ogarnęło Sterna przyjeżdżającego do rodzinnego miasteczka.

Wkrótce potem dzieciom nie-aryjskim nie pozwolono uczęszczać do szkół publicznych. Wszyscy urzędnicy i funkcjonariusze państwowi żydowskiego pochodzenia zostali zwolnieni z pracy, nie pozostawiono nawet najznakomitszych i słynnych w całym świecie uczonych na katedrach profesorskich. Z czasem Stern znalazł się w wyjątkowym położeniu, gdyż był prawie jedynym lekarzem-żydem pracującym jeszcze przez dwa lata w czysto niemieckiej instytucji. Dyrektor Instytutu, prof. Spielmeyer wykorzystał to, że Stern był

stypendystą Rockefellerowskim, co pozwoliło mu zatrzymać go. Ale i panująca tam dotąd swobodna atmosfera przekształcała się powoli, a widomą oznaką tych istotnych przemian stał się portret Hitlera wiszący na miejscu wizerunku Tołstoja.

Niemcy bardzo różnie ustosunkowali się do tych zarządzeń i do swoich nie-aryjskich przyjaciół, od skrajnych form protestu, jaki uprawiał na przykład stary muzyk Käsbohrer, który postanowił odtąd grać jedynie dla żydów, aż do zupełnego wypierania się wszelkiej z nimi znajomości i otwarcie wrogiego postępowania. Stern robi przy tym interesującą uwagę, że w tych krytycznych czasach przekonał się namacalnie, jak nieistotną linią podziału między ludźmi są ich przekonania polityczne. Najbardziej liberalni i radykalni spośród jego znajomych byli nieraz gotowi do wszelkich kompromisów, byle tylko nie popaść w konflikt z władzą, a zdarzało się również, że ludzie o przekonaniach konserwatywnych, których uważał za nacjonalistów i reakcyjników ryzykowali pójście do obozu koncentracyjnego pomagając prześladowanym. „Z początku bardzo nas to dziwiło — pisze Stern — powoli jednak stało się dla mnie jasne, że jedyną rzeczą, która istotnie coś znaczy, jest siła zasad moralnych".

Bieg wydarzeń wywołał w życiu Sterna także inne przemiany. W czasach studiów medycznych i początkowej pracy w Instytucie Stern był wyznawcą materializmu dialektycznego. W kołach sympatyków komunizmu spotkał się z ludźmi szczerze pragnącymi sprawiedliwości społecznej i pokoju pomiędzy narodami — uważał, że zrealizowanie ich programu wystarczy, aby dać szczęście ludzkości. Ale widok ogromu zła, które może opętać człowieka na szczytach cywilizacji, i niezliczonych cierpień, jakim podlegał jego naród, nasuwał mu coraz częściej myśl, że jeśli to wszystko ma w ogóle mieć jakiś sens, to musi on być natury transcendentalnej. Od stu lat Europa starała się stworzyć etykę czystą, nie opartą o żadne wierzenia religijne — skutki były jednak żałosne. Stern zobaczył, że wyparcie się tego religijnego dziedzictwa pociągnęło za sobą gwałtowne obniżenie się poziomu moralnego, zanik szacunku dla godności człowieka. Zwrócił się ponownie do religii, w której się urodził, zaczął uczęszczać na modlitwy do synagogi, wczytywać się w hebrajską Biblię. W tych kołach ortodoksyjnych, wśród ich mędrców i rabinów, spotkał istotnie wiele żywego, religijnego życia, typów zbliżonych do wysokiej świętości. „Jakże korzystnym byłoby — mówi Stern — gdyby chrześcijanie mogli mieć pojęcie o prawdziwej pobożności ortodoksyjnych żydów. Ten potworny dziwotwór, religijny antysemityzm przestałby wtedy istnieć". Ale i w tej religijności znajdował coś, co go bezustannie niepokoiło. Dla ukształtowanego w socjalistycznym uniwersaliz-

mie umysłu, idea Objawienia Bożego ograniczającego się do jednego narodu, idea Mesjasza, który wyłącznie temu narodowi miał przynieść pokój, moc i panowanie, była jednak trudna do przyjęcia. Był to rasizm w najwyższej i jak gdyby metafizycznej formie, szlachetniejszy od rasizmu krwi hitlerowców, ale w samej zasadzie im pokrewny. Tu leżała też jedna z przyczyn ślepej nienawiści narodowych socjalistów do Żydów. „Jak wszystkie nienawiści, i ta jest nienawiścią do czegoś, co jest w nas samych". Stern doszedł do przekonania, że mesjanizm jest osią religii mojżeszowej, ale miał wrażenie, że pojmując go tak, jak większość jego współwyznawców, przechodzi poniekąd na stronę nazich, zaraża się ich nacjonalistyczną pychą. Wtedy zaczęła nurtować w nim myśl rzucona kiedyś w rozmowie na ten temat przez innego młodego Izraelitę: „Można by się prawie zastanawiać czy Chrystus nie był jednak prawdziwym Mesjaszem?" Jak to się czasem zdarza, ten który ją wypowiedział, odsunął ją zaraz od siebie, zapadła ona za to głęboko w duszę Sterna. Obudziła ją na nowo serdeczna przyjaźń, którą zawiązał w tym czasie z parą nawróconych na chrześcijaństwo Japończyków i z gorącą katoliczką, panią Flamm, pracującymi razem z nim w Instytucie. W ich życiu, pełnym nadprzyrodzonej pogody i miłości bliźniego widział tę samą obecność Boga, z którą się spotkał u niektórych ortodoksyjnych Izraelitów, ale poza tym było w nich jeszcze coś więcej: religia ich otwierała szeroko swe ramiona ludziom wszystkich ras i narodów, nosiła na sobie piętno najszerszego uniwersalizmu. Mimo wszystkich wątpliwości, jakie wzbudzał w nim mesjanizm żydowski, sama możliwość opuszczenia tego, co z takim trudem po latach odnalazł — religii, wiążącej go na powrót z Bogiem, napełniała go obezwładniającym przerażeniem. Jednego wieczoru przechodząc koło kościoła świętego Michała w Monachium zobaczył nalepione na nim ogłoszenie, że kardynał Faulhaber będzie w nim przemawiał na temat: „Żydzi i chrześcijaństwo". Zaciekawiony poszedł na to kazanie. Było ono prostą i jasną odpowiedzią na teorie tych narodowych socjalistów, którzy pragnęli rozerwać łączność między Starym a Nowym Testamentem. Stwierdzało, że Chrystus jako człowiek był Żydem i obiecanym przez proroków Mesjaszem, a Nowe Przymierze wypełnieniem ich tęsknot i nadziei. To kazanie wywarło olbrzymie wrażenie na Sternie. Wraz z głębszym zapoznaniem się z religijnością pani Flamm i małżonków Yamagiwa doprowadziło go do ważnego odkrycia: „Chrześcijaństwo potwierdzało wszystko to, w co żydzi wierzyli, dodawało tylko do tego skarbca nowe prawdy, przede wszystkim jedną fundamentalną prawdę: Chrystus był prawdziwym Mesjaszem i przyszedł, aby cały świat zbawić. Herezje są zawsze oparte na prze-

czeniu. W tym znaczeniu chrześcijaństwo nie było herezją judaizmu, jak twierdzili żydzi, bo nic istotnego z niego nie odrzucało, było tylko dopełnieniem pierwotnego Objawienia".

Stern wyznaje, że przejście od uznania Chrystusa do wiary w Jego Bóstwo było u niego długim procesem, trwającym prawie dziesięć lat. Nie wydaje się też jakoby wtedy w Niemczech zbliżył się już do samej Ewangelii i rozmiłował w jej czytaniu. Wypadki szły zresztą groźnym tempem naprzód, także dla autora „Słupa ognistego". Najpierw zachorował na niebezpieczną formę gruźlicy i musiał się leczyć w sanatorium, a wkrótce po jego powrocie do Instytutu umarł jego protektor profesor Spielmeyer. Stern przestał się tam czuć bezpieczny i zaczął myśleć o wyemigrowaniu z kraju, gdzie na każdym kroku czyhała na niego śmierć lub niewola w obozie koncentracyjnym. Mimo różnych przeszkód udało mu się dotrzeć do Londynu i znaleźć posadę w Instytucie Neurologii na Queen Square. W Anglii spotkał dawną znajomą z Heidelberga, Liselottę, córkę profesora, z którego synem się przyjaźnił i w którego domu spędził najmilsze chwile swej pracowitej młodości. Postanowili się pobrać, co natrafiało na duże trudności z powodu istniejącego dotąd układu co do prawa małżeńskiego pomiędzy Anglią a Niemcami. Panna von Baeyer miała tylko ćwierć krwi nie-aryjskiej, uważana więc była już za Niemkę, a małżeństwo żyda z aryjką było karane dwudziestopięcioletnim więzieniem. W tym wypadku zawarcie takiego małżeństwa w konsulacie niemieckim było więc niemożliwe. Urzędy brytyjskie zgodziły się jednak przejść do porządku nad tymi formalnościami i związek ich został wkrótce zalegalizowany.

Już w Londynie Stern wstępował prawie codziennie do katolickiego kościoła. Coraz silniej utrwalało się w nim poczucie wielkiego znaczenia i konieczności modlitwy. Niezdecydowany jeszcze na ostateczne nawrócenie modlił się jednak za swój naród już nie w synagodze, ale w przybytku chrześcijańskim. Wieści z Niemiec przychodziły coraz gorsze — towarzyszyły im rozpaczliwe błagania o pomoc w ucieczce za granicę, co natrafiało na duże trudności, gdyż trzeba było dla emigrantów uzyskać formalne zaproszenia ze strony krewnych. W 1938 r. mlody żyd zastrzelił urzędnika ambasady niemieckiej w Paryżu. Zamach ten stał się hasłem do masowego rozstrzeliwania i więzienia izraelitów w trzeciej Rzeszy. Wtedy i Ludwig Stern, młodszy o dziesięć lat brat Karla został zabrany do koncentracyjnego obozu. Jako przywódca grupy sionistów został jednak wkrótce wypuszczony, gdyż rząd niemiecki myślał wówczas o wydaleniu wszystkich żydów i zorganizowaniu ich przymusowej emigracji, do czego sioniści mogli mu być potrzebni. Niebawem tak bratu jak i rodzicom

Sterna udało się przyjechać do Londynu. Najbliższa rodzina autora została więc uratowana, wiele dalszych krewnych i przyjaciół pozostało jednak w Niemczech i uległo zagładzie podczas wojny.

Na dwa miesiące przed jej wybuchem Karl Stern dostał posadę jako lekarz-neurolog w Kanadzie i przeniósł się z żoną i dziećmi do Montrealu. Z początku czuł się bardzo obco w nowym otoczeniu. Mimo, że w duchu był już niejako katechumenem, katolicka Kanada początkowo nie podziałała na niego zachęcająco w sensie ostatecznego nawrócenia. Kościół tam wydał mu się uwikłany w walkę stronnictw politycznych i nacjonalizmów. Z czasem jednak to powierzchowne wrażenie uległo zmianie. Stern dotarł do głębszego nurtu życia katolickiego, do olbrzymiego skarbca anonimowej świętości ukrytej w Kościele. Jak ongiś w Niemczech, tak i tutaj zbliżył się do niego przez ludzi, realizujących w swoim własnym życiu ideały chrześcijańskiej miłości. Poznał również młodych katolików świeckich i księży, którym sprawa sprawiedliwości społeczności nie była obojętna, i którzy tak samo jak ideowi socjaliści byli gotowi zupełnie się jej poświęcić. Decydujący wpływ wywarło na nim zetknięcie się z Maritainem i działaczką katolicką Dorothy Day. Maritain, człowiek, który może najgłębiej z współczesnych myślicieli chrześcijańskich ujął problem żydowski, filozof, który sam przeszedł z pozycji materialistycznych do tomizmu, był najidealniej wybrany, żeby rozproszyć opory i wątpliwości Sterna. Dorothy Day, dawna komunistka, poświęcona bez reszty zwalczaniu moralnej i materialnej nędzy „razem ze stworzonym przez siebie ośrodkiem przeniosła w samo serce Kościoła społeczne uświadomienie partii lewicowych i uprzytomniła wielu ludziom konieczność chrześcijańskiego wyrównania rażących różnic w podziale dóbr tego świata". Tak u niej, jak i u Maritaina znalazł Stern zupełne zrozumienie i przekonał się o nieistotności niektórych swoich obaw i uprzedzeń. Ale przede wszystkim — jak sam wyznaje — poprzez ich osobiste życie duchowe poznał, że nie można prawdziwie pojąć i ukochać Chrystusa, jeżeli się o Nim myśli tylko w społecznych, politycznych czy historycznych kategoriach. Trzeba osobistego z Nim spotkania, zawiązania osobistego z Nim stosunku. Trzeba wiary, nadziei i miłości, które nie są sprzeczne z poznaniem intelektualnym, ale je o wiele przewyższają. Pełnią tego spotkania jest przyjęcie Sakramentów, których szafarzem jest jedynie Kościół.

Żona i dzieci Sterna stali się członkami tego Kościoła już w roku 1941. Jego samego powstrzymywała jeszcze niechęć do zrywania więzi z prześladowanym wyznaniem i narodem. „Przyszła jednak chwila — pisze Stern — że nie stało już przede mną pytanie: »Czy z twoim wykształceniem naukowym możesz przyjąć doktrynę Ko-

ścioła?« ale raczej: »Czy patrząc jak ludzie nadużywają wiedzy, żeby stworzyć świat przeciwny Chrystusowi i zdając sobie sprawę jak konieczną jest rzeczą wprowadzenie jej bogactwa do chrystocentrycznej kosmologii możesz nie być chrześcijaninem?« I tak samo nie stało już przede mną pytanie: »Czy możesz wejść do Kościoła, widząc jak wielu jego członków nadużywa go jako pretekstu do podtrzymywania niesprawiedliwości społecznych?« ale inne, które brzmiało: »Czy mając poczucie społecznej krzywdy i widząc dynamit ewolucji społecznej nagromadzony w Kościele, możesz do niego nie przystąpić?«

Na trzecie dręczące go przez lata pytanie: »Czy mając świadomość przynależności do plemienia żydowskiego możesz go opuszczać w chwili najstraszliwszych prześladowań i przechodzić do społeczności, w łonie której jest wielu nieprzyjaciół twego narodu?« — Stern odpowiedział w „Liście do mego brata", zwróconym do wszystkich dawnych współwyznawców, którego fragmenty drukujemy w tym samym numerze „Znaku".

Doszedłszy do tego punktu Stern nie mógł się już wahać. 21 grudnia 1943 roku został ochrzczony i przyjęty do społeczności Kościoła katolickiego, który odtąd stał się dla niego domem Ojca. Jego autobiografia jest wiernym dokumentem długiej ewolucji pojęć, dokumentem, na którym wycisnął swoje piętno ścisły i wytrawny umysł uczonego i psychologa. Jest również świadectwem odważnego poszukiwania prawdy, nie cofającego się przed żadną ofiarą i przezwyciężającego najbardziej zakorzenione uprzedzenia. Te szczere „wyznania" przywodzą nam na myśl słowa innego konwertyty ks. Johna Oesterreichera: „Kiedy Izraelita przyjmie chrzest, staje się bliższy swoim ojcom, bliższy prorokom. Powtarza się w nim zjawisko drabiny Jakubowej i cud Morza Czerwonego, a nowe przymierze, o którym mówi Jeremiasz zostaje wyryte w jego sercu".

Maria Morstin-Górska

WANDA PÓŁTAWSKA

KATOLICYZM A PSYCHOANALIZA

Przyzwyczailiśmy się dotychczas traktować psychoanalizę jako przeciwstawną katolickiej koncepcji człowieka. Nowe, bardzo interesujące spojrzenie na to zagadnienie przynosi książka Karola Sterna: *The third Revolution* [1]). Nie jest ona ani szczegółowym studium o przedmiocie psychiatrii ani tym mniej podręcznikiem psychiatrii klinicznej — jest raczej jakąś próbą określenia zakresu psychiatrii i sytuacji obecnie w niej panującej. Trzy zasadnicze zagadnienia wybijają się na pierwszy plan w rozważaniach autora: 1) analiza sytuacji ogólnej w nauce ze szczególnym uwzględnieniem psychiatrii, 2) analiza i ocena teorii psychoanalizy Freuda i 3) stosunek psychiatrii a szczególnie teorii psychoanalizy do filozofii katolickiej. Zrozumienie i ocena obecnej sytuacji w psychiatrii jest możliwa jedynie w oparciu o osiągnięcia poprzedniego wieku; dlatego też Stern szkicuje poglądy panujące w różnych dyscyplinach nauk przyrodniczych od XIX wieku do dzisiaj, pokazując ich punkty styczne z psychiatrią. Równocześnie podkreśla, że psychiatria z racji swego przedmiotu nie ogranicza się do metod ściśle przyrodniczych, ale bezpośrednio wiąże się z psychologią i filozofią i stąd konieczność uzupełnienia tła przeglądem kolejno występujących teorii filozoficznych.

Autor pokazuje więc zdobycze nauk ścisłych (jak anatomii, neurologii i fizjologii) z jednej strony, a z drugiej przedstawia teorie panujące w psychologii aż po dzisiejszą cybernetykę, malując doskonale tło, na jakim ukazała się i zapanowała teoria psychoanalizy Freuda. Nazwisko Freuda jest znane powszechnie, znajomość psychoanalizy natomiast ogranicza się przeważnie wśród szerszych kręgów naszego społeczeństwa do bardzo uproszczonego schematu. Stern pokazuje Freuda jako człowieka i analizuje szczegółowo jego poglądy tak w psychiatrii klinicznej jak i w dziedzinie filozofii. Na tle nihilistycznych prądów w filozofii, ciągnących się od Nietzschego aż po Sartre'a przedstawia psychoanalizę jako zjawisko pozytywne. Podejmuje próbę konfrontacji teorii psychoanalizy z materia-

[1]) Karl Stern, *The Third Revolution (A study of Psychiatry and Religion)*, Wyd. Michel Joseph, London, 1955

listycznymi kierunkami filozofii z jednej strony i z filozofią katolicką z drugiej. Usiłuje znaleźć punkty styczne pomiędzy tą ostatnią a — jego zdaniem — pozornie antykatolicką teorią Freuda. W ujęciu Sterna przebija uznanie i pełna akceptacja teorii psychoanalizy Freuda, wynikająca nie tylko z jej osiągnięć w dziedzinie czysto klinicznej terapii, ale przede wszystkim z uwagi na zawarty w niej implicite właściwy stosunek do człowieka. Autor z ogromną troską o dobro człowieka w alarmujący niemal sposób przedstawia skutki nihilistycznych poglądów filozoficznych, które tak daleko odeszły od służenia dobru człowieka. Psychoanaliza wydaje mu się najbardziej „ludzka" spośród panujących metod w psychiatrii, gdyż ona jedynie nie traktuje człowieka jako przedmiot, ale zakłada konieczność wzajemnego stosunku lekarza do pacjenta, czyli człowieka do człowieka.

Stąd następny krok do analizy stosunku człowieka do Boga, psychiatrii do religii i wreszcie psychoanalizy do katolickiej koncepcji człowieka.

Dla naszego czytelnika, zwłaszcza wobec braku poruszającej te zagadnienia literatury, próba porównania między stanami patologicznymi a przeżyciami religijnymi człowieka wierzącego wydaje się szczególnie interesująca i pełna znaczenia. Przeprowadzone przez Sterna zestawienie wiara — *paranoia* ma niesłychane znaczenie praktyczne, gdyż pojęcia te bywają używane zamiennie przez niewierzących psychiatrów. Wprowadzenie do zagadnień psychiatrycznych pojęcia Łaski i jej działania jest imponujące swoją prostotą i pewnego rodzaju odwagą. Zahacza to znowu o szereg problemów wiążących się m. in. z nowymi perspektywami psychoterapii. Autor dochodzi tutaj do granic psychiatrii, która z jednej strony wkracza we wszystkie niemal dziedziny życia, a z drugiej stoi bezradna wobec zjawiska człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i nie może przy pomocy swoich metod już nie tylko dojść do poznania człowieka, ale nawet do stworzenia jakiejś skutecznej metody terapeutycznej. Zdaniem Sterna psychoanaliza jest w chwili obecnej najlepszą metodą psychoterapii i katolicki psychiatra — wbrew dotychczas panującym poglądom — może ją stosować w praktyce bez popadania w konflikt z własnym sumieniem.

Wielokrotnie wskazując na szeroki zakres psychiatrii i jej związki z zagadnieniami filozoficznymi i moralnymi, autor podkreśla wynikającą z tego konieczność szukania różnorodnych metod badawczych tak od strony mechanizmów patofizjologicznych jak i czysto psychologicznych i patopsychicznych.

Słabą może stroną tej interesującej książki jest nadmiar poruszanych zagadnień. Stern dotyka tylu spraw i tylu teorii, że omówienie ich grun-

towne staje się niemożliwe, a całość traci nieco na przejrzystości. O ile rozdziały dotyczące samej teorii psychoanalizy są jasne i wyczerpująco przedstawiają główne założenia teorii Freuda, o tyle rozdziały ogólne są przeładowane szeregiem dygresji. Najbardziej ujmują rozdziały analizujące stosunek psychiatrii do religii i do zjawisk nadprzyrodzonych; emanuje tu wielka prostota i szczerość, która niewątpliwie jest odbiciem osobowości autora.

Wanda Półtawska

KARL STERN

LIST DO BRATA

Od lat podejrzewałeś, że skończę jako chrześcijanin. Gdy wreszcie dowiedziałeś się, że tak się stało, nie wyraziłeś ani zdziwienia ani dezaprobaty. Niemniej w listach twoich napotkałem kilkakrotnie życzenie, że chciałbyś wiedzieć, co właściwie myślę i w co wierzę. Spróbuję ci to powiedzieć [1].

*

Gdy czyta się uważnie Tołstoja, zwłaszcza jego notatki autobiograficzne, nie można wątpić, że największym źródłem natchnienia było dla niego życie prostą pobożnością jakie widział wśród chłopów i nianiek w czasach swego dzieciństwa. Stary Tołstoj, głoszący chrześcijańską moralność abstrakcyjną, pozbawioną wszelkich dopływów sakramentalnych, wyparł się swego własnego argumentu. Bo taki wysuszony na kość system etyczny nigdy nie mógłby utrzymać żywotności wśród ludu, z którego Tołstoj czerpał natchnienie.

Goethe, spóźniony szermierz Renesansu i największy może jego syn, przez całe życie pracował piórem nad tragedią, której wątek, gdy się nad nim zastanowimy, musimy uznać za wysoce zaskakujący. To historia człowieka o nienasyconym głodzie intelektualnego zaspokojenia i prestiżu człowieka, którego osobowość to jakby perpetuum mobile wciąż odnawiającej się ekspansji, zwyciężającej wszystko aż po śmierć. Oszukał, idąc przed siebie, młodą, pobożną dziewczynę. Ale u kresu ocali go tylko pokuta i modlitwa owej dziewczyny. Ten wątek zawiera w sobie — wybacz tu wielkie słowo — dramat wewnętrzny Zachodu od doby Renesansu. Przynajmniej żywimy nadzieję, że go zawiera aż do końca.

Dzisiaj podzielam wiarę Babetty (służącej, znanej obu braciom w dzieciństwie). Sądzę, że byłoby bardzo trudno osiągnąć jej stopień

---

[1]) Wyjątki z K. Sterna: „Letter to my Brother" VI.

doskonałości lub którejkolwiek z tych dusz, przez które zetknąłem się z duchem Chrystusowym. Ale sam fakt, że mogę dzielić jej wiarę jest czymś, co uważam za wielki dar.

„Jak możesz..." — usłyszę może teraz od ciebie. Nie wiem, czy ty sam wyraziłeś się w ten sposób, ale wielu ludzi tak mówi: — Jak możesz, ty, człowiek wykształcony — albo — Jak możesz, z twoim naukowym przygotowaniem — albo: — Jak możesz, znając psychoanalizę...

W głębszej perspektywie dziejów ducha ludzkiego jest to rzecz olbrzymia, że psychoanaliza odkryła na nowo pozycję naczelną miłości w świecie człowieka. Dokonała tego na gruncie skrajnie materialistycznym. Czy czego innego można było oczekiwać po geniuszu, który był dzieckiem XIX-ego stulecia? Ale odrzućmy pewne przypadkowe ozdoby, a mamy tu przed sobą psychologię, która potwierdza i wzbogaca chrześcijańskie pojęcie Człowieka. Psychoanaliza daje nam embriologię miłości; i to właśnie chrześcijaństwo może spożytkować. Psychoanaliza pokazuje nam, że małe dziecko raczej tylko przyjmuje biernie miłość niż kocha i że nie może znieść wrogości. Gdy dojrzewamy, wzrasta w nas zdolność do miłości aktywnej i uczymy się też znosić jej odrzucenie. Chrześcijaństwo uczy, że szczytem ludzkiej doskonałości jest kochać nieskończenie, w czym jest i zdolność do zniesienia nieskończonej nienawiści. Ten szczebel ludzkiej dojrzałości raz może tylko został osiągnięty w dziejach: w osobie Jezusa Chrystusa.

Psychoanaliza uczy, że *Amor* może się przekształcić w *Caritas*. Nieinaczej uczy chrześcijaństwo. A późniejsze pokolenia dostrzegą, że to odnalezienie na nowo surowych i pierwotnych śladów „miłości" w fizycznej naturze człowieka, to decydujący odwrót od dążności manichejskich, na które człowiek zachodni tak niebezpiecznie chorował. Co więcej, psychoanaliza ze swą drobiazgową dbałością o indywidualne dzieje każdej jednostki i troską o urazy psychiczne stwierdza dobitniej niż jakakolwiek inna gałąź psychiatrii czy psychologii godność osoby ludzkiej.

Filozoficzne twierdzenia (Freuda) są dyletanckie i sprzeczne, łatwo też dają się oddzielić od jego psychologii, bez szkody dla niej. Odwracając jego materialistyczną pozycję możemy otrzymać obraz psychologiczny ludzkiej natury, który stanowi dopełnienie teologii. Niemniej jest faktem, że psychoanaliza, jak wszystkie wielkie odkrycia umysłu ludzkiego, może być użyta albo jako amunicja dla nihilistów, albo — jako lekarstwo na urazy ludzkości.

*

Gdy Chrystus mówi o następstwach swego przyjścia, wybiera porównania takie jak „kwas", albo jak „ziarno": innymi słowy mówi o przemianach powolnych, albo ukrytych, czy rozproszonych. Nie znaczy to, że nie powinniśmy myśleć o społeczeństwie i o polityce chrześcijańskimi pojęciami. Znaczy to tylko, że każdy naprzód ma szukać Królestwa Bożego (które nie jest z tego świata), a wszystko inne będzie nam przydane.

Kościół ofiarowuje nam wyraźną koncepcję natury ludzkiej i istoty historii. Twierdzi, że potencjał Dobra, Prawdy i Piękna na tym świecie został skażony przez swobodny akt Człowieka, i że odtąd dzieje się tak jakby rzeczy zawierały w sobie jakiś składnik samorzutnej negacji nicości.

A jedyną możliwością, by odwrócić ten proces „entropii duchowej" stało się Wcielenie.

Jest coś przerastającego nasze pojęcia w cierpieniu Chrystusa. Zdaje się zamykać w sobie wszelkie ludzkie cierpienia, a jednak może być „dopełnione" cierpieniem jednostek.

Obejmuje wszelkie ludzkie cierpienia. W sławnym pierwszym zdaniu „Anny Kareniny" czytamy: „Wszystkie szczęśliwe rodziny są do siebie podobne, ale każda rodzina nieszczęśliwa, jest nieszczęśliwa w szczególny, swój własny sposób". To samo można powiedzieć o jednostkach. Jakkolwiek cierpiący ludzie mogliby być do siebie wzajem podobni, zawsze pozostaje gdzieś w głębi jądro, które jest jedyne. W naszej pracy lekarskiej co dzień wysłuchujemy ludzkich życiorysów. A chociaż wiedza psychologiczna odsłania nam mechanizm każdego przypadku, choć możemy analizować, rozplątywać, klasyfikować i nazywać to, co ludziom dolega, w każdym przypadku pozostaje element sekretny, który nie daje się sprowadzić do innych, ani odnaleźć w cudzym doświadczeniu. Należy całkowicie do tej jedynej duszy. Można by myśleć, że trzy matki, które straciły jedyne dziecko, to trzy historie tego samego rodzaju. Tak jest tylko do pewnego punktu. Gdy go przekroczymy, zetkniemy się z czymś najdziwniej jedynym. A tak samo jest z tuzinami ludzi niesprawiedliwie straconych czy z milionami Żydów wymordowanych, albo tak wielkim mnóstwem ludzi w przymusowych obozach pracy, albo z milionami cierpiących na psychozę lękową. A nie mówię tu jedynie o subiektywizmie doświadczeń, który z każdej jednostki czyni wszechświat. Mówię o czymś, co z samej swojej istoty nie poddaje się porównaniom. Cierpienia nie podobna ani zmierzyć, ani zliczyć.

Jest Jeden tylko, który łączy wszystkie te tajemnice w Swoim cierpieniu, a jest to Jezus Chrystus. Im więcej to rozważać, tym jaśniejsze się staje, że w swym konaniu uprzedził On skryte konania nie-

przeliczonych jednostek. Przez wieki Kościół rozmyślał nad pięciu bolesnymi tajemnicami różańca i czterdziestu stacjami Drogi Krzyżowej. A im więcej ludzie zatapiali się w tym rozważaniu, tym bardziej odsłaniała się agonia Pana Naszego. Nieprzeliczone są jej oblicza. Wyprzedza i zawiera w sobie twoje i moje życie, każde oddzielnie. Kiedyś Newman wyraził tę myśl Kościoła w niezapomnianym kazaniu o Nocy w Getsemani, w którym roztoczył z poetyckim geniuszem przed naszymi oczyma powszechność i nieskończoną wielorakość cierpień Pana. W naszej pracy medycznej poznajemy to w ludzkich zwierciadłach, nie dających się policzyć. Zna każdy to stadium, gdy pacjent doznaje czegoś niewyrażalnego, czegoś, co w tej postaci nie może, jak się zdaje, wystąpić w czyimkolwiek innym życiu. Na tym jedynym polu swojego życia człowiek zdaje się najzupełniej samotny. Lecz nie jest.

Wszyscy doświadczyliśmy godzin grozy niezatartych nigdy w pamięci. Przed osiemnastu laty w szpitalu musiałem powiadomić kobietę, że jej chłopiec, jedynak, umarł w krwotoku pooperacyjnym. To straszne powiedzieć taką rzecz, lecz w życiu szpitalnym należy to poniekąd do rutyny. A jednak ta scena zapadła mi w pamięć ze wszystkimi szczegółami, może z powodu jej prostoty; jak kobieta popatrzyła na ciało chłopca, i jak powiedziała do męża: — To jest nasze dziecko. — Krewny mój opowiedział mi historię z Dachau. Stary, schorowany Żyd chodził wspierając się na swoich dwóch synach. Pewnego dnia upadł i skonał. Esesman kopnął ciało i powiedział przy synach zmarłego: — Jednego Żyda mniej, tym lepiej.

Jako lekarze widujemy ludzi z kroplami śmiertelnego potu na czole; widujemy małżeństwa szarpane tajemniczymi siłami nienawiści; pijaków wygrażających dzieciom swoim i dzieci, które z rozpaczy znienawidziły rodziców. Jedną z pierwszych rzeczy jakiej nas uczą na medycynie jest, aby nie ulegać wrażliwości czy sentymentalizmowi wobec tego wszystkiego; nie angażować zanadto własnych uczuć. To słuszna rada. Istotnie dużo skuteczniej działa i bardziej jest pomocny lekarz — czy pielęgniarka — zachowujący postawę rzeczową, niż ulegający ciągle uczuciom.

A jednak musimy uświadomić sobie, że Sam Chrystus jest obecny w całym tym cierpieniu. To On i Jego Matka byli wtedy, nocą, w poczekalni oddziału dziecięcego. To Jego ciało kopnięto w bok: — „Jednego Żyda mniej, tym lepiej". — To z Niego, wraz z naszym ojcem, zadrwił esesman. To On jest obecny w katuszach nieprzeliczonych śmierci i skrytych poniżeń. To nie sentyment ani melodramat, lecz podstawowa rzeczywistość. Chciałbym prawie powiedzieć „naukowa", tak dalece nie ma ona nic wspólnego z uczuciami. To aksjomat. Pan

Nasz sam to ukazał, a Kościół utrzymywał tak od stuleci. Z tym właśnie aksjomatem w myśli Pascal powiedział, że Jezus aż dotąd cierpi na krzyżu.

A jeśli gnębi nas problem Zła, powinniśmy, jak powiedziałem, przede wszystkim spojrzeć w siebie. Ewangelia mnie uczy, że jeśli troszczę się o to, by świat uczynić nieco mniej okrutnym mieszkaniem ludzi, nie potrzebuję Superkomitetu Ekspertów Społecznych. Wewnątrz siebie mam zło, nad którym trzeba mi pracować przez całe życie. Ojciec Zosima u Dostojewskiego błaga swych mnichów, by każdy z nich szczerze widział w samym sobie gorszego człowieka, niż ten, z którym ma do czynienia. Istnieje nie tylko Obcowanie Świętych, ale i Wspólnota Grzeszników. Wielu dzisiejszych myślicieli chrześcijańskich atakowało nowoczesną psychologię, a szczególnie psychoanalizę, ponieważ jej przedstawiciele często są wyznawcami antychrześcijańskiej filozofii. Ci krytycy zapominają, że psychoanaliza potwierdziła to, czego Kościół zawsze nauczał: mianowicie, że każdy człowiek potencjalnie kryje w sobie jaskinię morderców i złodziei. Dlaczego ta możliwość aktualizuje się w bliźnim, a w tobie pozostaje tylko możliwością, nie twoją rzeczą jest sądzić. Zasłona oddzielająca zło potencjalne w tobie od zła objawionego w człowieku, o którym jutro przeczytasz sensacyjne nagłówki w gazecie, cieńsza jest i bardziej tajemnicza, niż ci się zdaje — oto catharsis jaka promieniuje z wielkich pisarzy rosyjskich dziewiętnastego wieku oraz z psychoanalizy. Oto prawdziwe oczyszczenie, którego człowiek współczesny tak rozpaczliwie potrzebuje. Ale jest to tylko rozwinięcie starej prawdy. Każdy czyn kryje w sobie element ponadczasowy, a każdy zły czyn tym swoim elementem mi zagraża. Przez wieki każde katolickie dziecko, mężczyzna i kobieta modlili się: „Ukrzyżowałem mego miłującego Zbawcę, Jezusa Chrystusa".

To, co byłbyś skłonny określać jako sentymentalizm — prawdy Ewangelii — w rzeczywistości jest przerażająco konkretne. Zastanów się przez chwilę nad wszystkimi teoriami o człowieku, które wyznawaliśmy. Społeczeństwo trzeba zmienić, ustanowić rząd wszechświatowy, podjąć na nowo wychowanie ludzi — ale my sami w istocie nie jesteśmy do tego potrzebni, a w każdym razie nie niezbędni. Wszystko to mogą wykonać inni: polityczną działalnością, komitetami, organizacjami — na zewnątrz mego indywidualnego życia. W gruncie rzeczy to wszystko mało nas kosztuje, może toczyć się w razie potrzeby poza kręgiem naszej egzystencji. Jeżeli przez sentymentalizm rozumiesz coś bladego i abstrakcyjnego, coś co ciebie nie dotyczy w rzeczywistości — to tu właśnie jest sentymentalizm.

Lecz Ewangelia domaga się od nas, osobiście i bezpośrednio od nas czynów, tu, teraz, na tym miejscu gdzie się znajdujemy. I mówi, że własna nasza dusza wspomagana Łaską zawiera dosyć potencjalnej energii, by zmienić świat.

Wspomniałem, jak wielcy intuicyjni geniusze, tacy jak Goethe i Tołstoj, dostrzegali mistyczną rolę „małych ludzi". Kościół, całkowicie niezależnie, kładzie dziś nacisk na tę samą sprawę. Ale czyniąc to, podkreśla po prostu jeden z punktów wiecznej swojej nauki. W każdym stuleciu Kościół bierze czerwony ołówek i podkreśla pewne słowa Ewangelii, te które odpowiadają aktualnym potrzebom. „Wiele myśli, powiada Ojciec Zosima, zdaje się przywodzić nas w zwątpienie. Zwłaszcza patrząc na grzechy ludzi pytamy siebie: Czy z tym wszystkim mamy sobie radzić siłą, czy też pokorną miłością? Zawsze rozstrzygajcie na korzyść pokornej miłości. Gdy ją raz na zawsze wybierzecie, podbijecie cały świat. Pokorna miłość jest straszliwą siłą; największą siłą w świecie; nic nie może z nią się równać..." A o małych, niedostrzegalnych czynach miłości mówi: „Wszystko jest podobne do oceanu, wszystko jest ruchem, i wszystkie rzeczy związane są ze wszystkimi innymi. Na jednym krańcu świata wywołasz małe poruszenie, a powróci ono echem z drugiego krańca". Napisał to Rosjanin w dziewiętnastym wieku, prawie w tym samym czasie, gdy św. Teresa z Lisieux żyła ukrytym życiem, które stanowi wzór dla obecnego czasu. Nie oznacza to codziennej dobroczynności, dobrego życia codziennego, które ma wielką wagę, ale jest tylko początkiem. Istotą rzeczy jest potężna i całkowita przemiana naszego życia w życie i mękę Chrystusa.

Wspomniałem, jeśli pamiętasz, że poczuwam się do wierności wobec prostych, pobożnych ludzi w Monachium; i że to poczucie lojalności wzięło górę nad mymi uczuciami jako Żyda...

Nigdy nie zapomnę poranka mojej pierwszej Komunii świętej. Na pozór był podobny do wszystkich innych ranków grudniowych. Gdy wszedłem do kościoła — kościoła franciszkanów w Montrealu — było jeszcze ciemno na dworze. Wewnątrz był tłum, podobny do tłumów jakie się widuje w każdym katolickim kościele na przedmieściu dużego miasta. Ludzie z zagęszczonych domków koło toru kolejowego i z osiedli skupionych koło handlowego centrum. W niektórych domyślałem się pracowników pobliskiego szpitala. Byli wśród nich tacy, którzy na mszę o dziewiątej szli po nocnym dyżurze. Drogi życia naszego — mego, żony mojej, przyjaciół Alberta i Wiktoryna — zbiegły się z sobą; i zbiegły się także z drogami tych wszystkich nieznanych

wokoło nas. I było tak, jakby zeszli się tu i inni: rodzice moi, Kaspar Russ, Kohenowie, Żydzi z synagogi, i Jacques Maritain, i Dorothy Day, i pobożne stare służące z naszego dzieciństwa. I nie było wątpliwości: do Niego wszyscyśmy biegli — albo od Niego uciekaliśmy — ale przez cały czas On był ośrodkiem wszystkiego.

Karl Stern

Tłum. H. M.

Wszystkich autorów, nadsyłających nam artykuły prosimy o załączanie streszczeń w języku francuskim lub polskim. Objętość streszczeń zależna od rozmiarów artykułu, nie powinna przekraczać jednej strony maszynopisu.